الهدى

فكرية إسلامية جامعة

المدد 26 جمادى الثانية 1413 ـ دجنبر 1992 الثمن 8 دراهم

ملف العدد

التحيز للغرب: غنيمة أم هزيمة؟

- إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في المجتمع المعاصر

أ. طارق البشري

- التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية

أ. عادل حسين

حقيقة الانتصار (3)

د. ناصر بن سليمان العمر

الأمة وقضية التقنية (3)

د. توفيق بن أحمد القصير

امتنابين: سيادة الشرع المطلقة وسيادة الهوى المطلقة

محتويات العدد

* * *

الهدى

بسم الله الرحمان الرحيم

"ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير"

سورة البقرة

الإشتراكات

عن أربعة أعداد

* في دول المغرب العربي :

- العادي : 30 درهما
- المؤسسات : 50 درهما
- التشجيعي : 100 درهم

* في الأقطار الأخرى :

- العادي : 10 دولارات أمريكية
- التشجيعي : 20 دولارا أمريكيا

يرسل الإشتراك باسم مدير المجلة

على شكل حوالة بريدية

أو على الحساب البريدي

22-67 P - الرباط

الهدى
مجلة
إسلامية جامعة تصدرها
جمعية جماعة الدعوة
الإسلامية بفاس

المدير المسؤول : المفضل فلواتي
رئيس التحرير : محمد بريش
العنوان : حي عز الله، زنقة 2
رقم 1، شارع الموحدين. فاس

العدد السادس والعشرون

جمادى الثانية 1413 هـ
موافق دجنبر 1992 م

الثمن 8 دراهم

رقم الإيداع القانوني 82/26

أنفو-برينت - فاس

ما ينشر في المجلة يعبر عن راي كاتبه

المقالات التي لم تنشر لا ترد

بسم الله الرحمان الرحيم

كلمة

خمدت انفاس الدب الأحمر، وقسمت تركته، لم يحزن على فراقه الأبناء ولا الأحفاد، ولم يغن المنجل عن الجوع والفقر، ولم تمنع المطرقة ازدياد البطالة والديون.

منذ أن سقطت أصنام الشيوعية في مهدها والعالم يعيش بحماس حمى مستعرة لا يضعف لهيبها، اطلق عليها لفظ الديموقراطية. الكل يتحدث عنها : في البيت والمدرسة والشارع والمقهى والمعمل والحقل.. في كل مكان، وعلى كل لسان، ولو كنا نعرف لغات المخلوقات الأخرى غير الانسان لوجدناها ترفع نفس الشعار.

ورغم قدم المصطلح فإنه ما يزال كمن يطارد الأخطبوط كلما اقترب منه طالبه اطلق في وجهه مادة سوداء كالدخان، فيتيه الصياد ويعجز عن المطاردة!

إنها ديموقراطية تتلون بلون البيئة، وتخضع لعوامل الطقس والمناخ المحلي والعالمي.

فديموقراطية الغرب غير ديموقراطية الشرق، وديموقراطية الشمال غير ديموقراطية الجنوب، بل ان الديموقراطية في البلد الواحد تتاثر بجنس السكان وعقائدهم ومستواهم المادي والمعنوي.

الديموقراطية اذن تعيش أزمة تنظير، وازمة تطبيق، وستظل تعاني من هذه الاشكالية الى ان ينتصر الحق، والحق لا يوجد الا في شريعة الإسلام، «ومن يبتغ غيرالاسلام دينا فلن يقبل منه».

«ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، قل إن هدى الله هو الهدى».

والسلام عليكم ورحمة الله

الافتتاحية

أمتنا بين: سيادة الشرع المطلقة
وسيادة الهوى المطبقة

النصوص التي تدل على عمل القدرة الإلهية في صنع الأمة الإسلامية، و إخراجها للوجود على شكل معجزة كثيرة جدا منها :

* قول الله عز وجل : **«كنتم خير أمة أخرجت للناس»** سورة آل عمران 110 - والواقع التاريخي يشهد بأن الأمة الإسلامية لم تخرج نتيجة تطور تدريجي عبر مئات السنين، حتى اكتملت حلقات نموها التشريعي و الفكري، و الاجتماعي، و السياسي، و العقدي... و إنما أخرجها الله تعالى نموذجا كاملا في فترة لم تتعد ثلاثا وعشرين سنة.

* و منها قوله تعالى (**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته و يزكيهم ويعلمهم الكتاب و الحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين و آخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ذلك فضل الله يوتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم**) سورة الجمعة 4- و الواقع التاريخي يشهد -أيضا- بأن الأميين الذين اختارهم الله تعالى لصنع أمة الخير و الدعوة منهم، لم يكونوا -حضاريا- في مستوى الدول العريقة في (الحضارة) المادية، سواء البعيدة منها أو المجاورة للجزيرة العربية من كل الجهات، و التي أصبح معظمها (حضاريا) في خبر كان في أقل من نصف قرن من البعثة النبوية.

هؤلاء الأميون لم يكن لديهم حتى الطموح المشروع ليصبحوا في يوم من الأيام قريبين من مستوى تلك الدول الكبرى التي كانت تعايشهم، و يعدون ذلك خيالا يهذي به المخبولون والمصابون في عقولهم. هؤلاء الأميون هم أنفسهم يصبحون ملء سمع الدنيا و بصرها : عدلا، و رحمة، وحكما، وسياسة، وعلما، خلقا، و تشريعا، وهمة... بعد نزول الوحي الباعث الحياة في أمة الإستجابة. أليس هذا من صنع الله تعالى ذي الفضل العظيم؟.

* و منها قوله تعالى : (**واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم و أيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون**) سورة الأنفال 26- والواقع التاريخي يشهد -أيضا- أن الفئة المؤمنة الأولى كانت قليلة العدد، لا تتعدى بضع عشرات، ورأت من المحن والاهوال ما يشيب لهولها الولدان : ضربا، وحبسا، وحصارا، وتجويعا، وتقتيلا، وتنكيلا، واستهزاء، وتيئيسا، و تجريدا للحملات الحربية الساحقة... و مع ذلك : آواها الله تعالى في دار الهجرة، ورزقها وأطعمها، وأمنها من الخوف، وأيدها ونصرها على أعدائها، لتكون أمة آية على عظمة القدرة الالهية التي لا يعجزها شيئ، و دليلا مقنعا لكل معاند متكبر مغرور، بأن هذه الأمة تستمد قوتها من الله القوي العزيز، ما دامت مستجيبة لله والرسول. وهل يغلب أو يقهر أو يذل من كان المدد يتنزل عليه من السماء؟! وهل يرتاب عاقل منصف في أن إخراج

الأمة الإسلامية من صنع الله تعالى، وأن وجودها وبقاءها -رغم كيد الكائدين- تجسيم حي ملموس لعزة الله ورسوله والمومنين؟!

وإذا كانت حضارة الأمم تقاس بالمنجزات الحضارية في كافة المجالات ، فإن أسمى معبر عن رقيها و تقدمها في تلك المجالات هو القانون المنظم لكافة المعاملات في مختلف مرافقها، و الضابط لها من الزيغ و الميلان، أو القصور و الجمود.

والأمة الإسلامية ليست مدينة لفيلسوف، أو مفكر عبقري، أو مصلح اجتماعي، أو طاغية متأله ، في وجود قانونها الذي تتحاكم إليه، وتنظم شؤونها كلها على مقتضاه، وإنما هي مدينة لله تعالى الذي امتن عليها بهذه النعمة العظيمة المباركة، نعمة التشريع الصانع للأمة : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) سورة المائدة 4- ومعنى هذا :

ا- أن الله تعالى هو صاحب الفضل العظيم في إخراج أمة الشهود الحضاري لإقامة الحجة على الناس إلى يوم القيامة.

ب- وأن الإسلام الكامل الشامل هو الرسالة الحضارية التي من أجلها كانت الأمة الإسلامية، ووجدت لتقوم بمهمة تبليغها، حتى تكون جديرة بشرف حمل ألقاب: أمة الدعوة، وأمة الرحمة، وأمة الشهادة، وهو شرف ليس فوقه شرف

ج- وأن الأمة إذا تخلت عن رسالتها لم يبق مسوغ لوجودها بعد كفرانها بالنعمة، المستوجب بالضرورة سحب الرضا عنها **(فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين)** سورة الأنعام 90.

د- وأن السيادة المطلقة في حياة الأمة الإسلامية هي للتشريع النازل وحيا من السماء قرآنا و سنة. و أن كل تقنين خارج إطار الشرع الإسلامي يطبق في حياة الأمة الإسلامية يعتبر شركا أو نفاقا في الميزان الالهي **(أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله)** -الشورى 19- **(وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا)** -النساء 60- المشرع و الراضي بذلك سواء،

إلا أن الذى يتولى كبر الكيد والإجرام في حق الأمة المسلمة يكون نصيبه من الإثم والخزي مضاعفا لقيادته الأمة إلى الإفلاس الحضاري، و إسهامه في الخراب الإنساني بصفة عامة. **(وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون)** الأنعام 124- وليس هناك مكر أخبث من عزل الأمة عن تشريعها الذي يشهد له النقل، و العقل، والتاريخ، بالسيادة المطلقة :

ا- أما النقل فالنصوص كثيرة ، نقتصر منها على الواضح الدلالة لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد، يقول تعالى: **(وما كان لمومن ولا لمومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا)** الأحزاب 36- فالنص يقرر نفي الإيمان عن كل من لم يتلق شرع الله تعالى بالقبول والرضا و التسليم، ويهدد بالعيش في الضلال المبين، فكريا، وعقديا وأمنيا وتشريعيا، وحضاريا واقتصاديا... كل من عصى الله ورسوله، وخالف تشريعهما.

ب- وأما العقل فيدلنا على أنه يستحيل أن يكون التشريع سبب وجود الأمة، و هو حياتها و روحها، ثم تعمل بغيره، و تبقى مع ذلك حية. إذ التشريع كالنور، بل هو نفسه النور، ومستحيل أن يعيش الإنسان في النور وقد أطفأ مصادره.

ج- و أما التاريخ فلم تعرف الأمة على مدار القرون التي عاشتها الابالهوية الإسلامية فبتلك الهوية عرفت، و بها تحضرت وبها جاهدت وبها خاطبت الناس وعاملتهم -وإن كانت اعترتها فترات النكوص للانحرافات الجزئية التي كانت تسقط فيها- ولذلك لم يسبق -تاريخيا- أن اعلنت تبرؤها من التشريع الإسلامي، إلا في الربع الأول من هذا القرن، على يد «أتاتورك» الذي فتح الباب للعلمانيين الذين تعاقبوا بعده على سدة الحكم في مختلف البلاد الإسلامية، حيث عمل كل عملاء الإستعمار المسيطرين على مقاليد الأمور على إبعاد الإسلام عن الحكم بمختلف الحيل و الأساليب، وما زالت المعركة

للاستعمار العالمي، ولن تنتهي المعركة إلا بزوال الأمة الإسلامية من الوجود -وذلك مستحيل لارتباطها بدين الله تعالى المحمي بقوة الله التي لا تقهر- أو بانتصار الحضارة الإسلامية المتمثلة أساسا في شرعها. وذلك -إن شاء الله تعالى- هو المأمول المتيقن.

إن فقهاء اوروبا منطقيون مع أنفسهم عندما يعطون سلطة التشريع للدولة، ويعتبرون القانون أسمى تعبير عن ارادتها، لأنهم -أولا- لايستطيعون أن يقرروا إلا هذا، إذ من أين لهم تشريع آخر، ولا دين لهم يعترفون بسيادة شرعه؟! وثانيا، هم بين أمرين لا ثالث لهما:

*إما الخضوع للحكم الفردي المطلق الذي كان يجسمه بعض الطغاة الذين وصل بهم الأمرإلى القول: «أنا الدولة»، وهي كلمة موروثة عن الطغاة الأوائل الذين وصل الأمر ببعضهم إلى أن قال «أنا ربكم الأعلى» أي تشريعا، وحكما، وسياسيا، وتوجيها، و تملكا لثروات الشعوب... إذن فالسيادة للفرد، و الفرد هو كل شيء، و بدونه لا شيء و لادولة.

* وإما الخضوع للقانون الذي تتبناه الدولة على أساس أنه يمثل إرادة الأمة التواقة إلى الانعتاق من الاستبداد الفردي. وهذا هو الذي صار عليه مُفكرو أوربا وفقهاؤها، واضعين نصب أعينهم تجسيم سلطة الدولة ورغبة الشعوب ما أمكن، الأمر الذي حدثت معه قطيعة نهائية مع عصر الإقطاع السياسي، وقفز هائل إلى عصر الديمقراطية المطبوع بتحكيم الشعوب في تقرير مصيرها القانوني والسياسي... عن طريق الاستفتاءات الحاسمة في كل توجه، والملزمة لكل حاكم. لأن الجهاز الحاكم على مقتضى الإفراز الديمقراطي، لا يزيد عن كونه حارسا للقانون الذي يمثل إرادة الشعب، ومنفذا لها.

فهؤلاء الفقهاء القانونيون الأوربيون لهم عذرهم لأنهم لا مرجعية ربانية لهم، ولكن ما عذر بعض كتابنا ومفكرينا الذين يتناسون أثناء كتاباتهم القانونية والدستورية، سيادة الشرع الإسلامي الذي يمثل المرجعية المطلقة للأمة، بل ويمثل الخط الفاصل بين توجهات الأمة، وتوجهات الغرب و غيره من مختلف ملل الكفر و الإلحاد. فالتقاؤنا مع غيرنا في عدة جزئيات و كليات -أحيانا- لا يعني مطلقا أننا نلتقي في التوجه الغائي، و الباعث الإنطلاقي، فلكل وجهة هومولها.

وماكان أفقه أبي بكر رضي الله عنه، عندما ألقى أول خطاب دستوري على الأمة، جاء فيه: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» فلقد حدد مرجعية الحكم لنفسه أمام الأمة و مرجعية المحاسبة للأمة التي على أساسها تتخد قرار عزله، إن حاد -مع الاصرار- عن المرجعية التي على أساسها وقع التعاقد بين الراعي و الرعية. فطاعة الله ورسوله لا تعني شيئا آخر غير تسييد الشرع، واعتبار حكمه هو الحكم الفاصل في التوجهات الكبرى للأمة: هدفا، و سياسة، واجتهادا، وغير ذلك مما يعد من القطعيات المعلومة من الدين بالضرورة.

وعلى نفس الدرب سار عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما قال: «لم يبلغ ذو حق في حقه أن يطاع في معصية» واضح جدا في العبارة العمرية أنه يحرض الأمة على محاسبته، و نزع يدها من يده إذا عصى الله تعالى ورسوله. فالمرجعية هي الشرع، والسيادة المطلقة هي له.

نعم، إن المرجعية الإسلامية بدأت تهتز مصداقيتها في وقت مبكر، و العصمة الذاتية بدأت تطل بقرونها منذ أمد بعيد، و السيادة للشرع بدأت تفقد مدلولها مع الأيام، ولكن الكارثة لم تقع إلا في عصرنا هذا، عصر الطلاق البائن للشرع، والاعلان الرسمي للزواج -غير الشرعي- بالعلمانية الدخيلة على الأمة، والموظفة توظيفا سيئا، حسب الأهواء المتحكمة فيها داخليا وخارجيا. إذ هي عند سدنتها: ديمقراطية، وحرية، وكرامة، ورقابة، ومحاسبة لإصلاح أحوال الدنيا، وهي عندنا: كبت للحريات، و قتل للفكر، ومسخ لآدمية الإنسان، واستبداد كالح، ومصادرة «بالقانون» لحقوق التعبير، وحقوق العمل، وحقوق التعليم، و حقوق التشكي من كبار الظلمة الذين يعيشون في الأرض فسادا «بالقانون» **(وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا: إنما نحن مصلحون. ألا إنهم هم**

لا تفسدوا في الأرض قالوا : إنما نحن مصلحون . ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) البقرة 11 -

وللأمة الإسلامية سيادة أيضا بالمفهوم الإسلامي المنطلق من اعتبارين :

الاعتبار الأول : اعتبار مستلزمات ومتطلبات العقد الإيماني الذي رضيت الأمة بموجبه بالله ربا ، وبالإسلام دينا وبمحمد نبيا ورسولا ، إذ بمقتضى هذا الاختيار ألزمت نفسها بأحكام الشريعة والسير على منهاجها ، متحملة في ذلك كل التبعات و المسؤوليات .

الاعتبار الثاني : الالزام الشرعي الناتج عن الرضا بالإسلام ، حيث ألزم الله تعالى الأمة الإسلامية بإقامة الدين بجميع أركانه ، وأحكامه ، و أخلاقه و نظمه ، يتعاون في ذلك الأفراد والجماعات ، والأسر ، والمؤسسات ، كل في نطاق مسؤولياته واختصاصاته **(شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)** سورة الشورى 11 .

وعلى هذا فلا تعارض بين سلطان الشرع و سلطان الأمة ، بل بينهما تكامل وتلاحم لأن سلطان الشرع لا يظهر إلا في سلطان الأمة المتمثل في تطبيقه و تنفيذه على الوجه المرضي بدون أن تتعداه إلى ابتداع نظام تهواه ، أو تصادق على قانون يصادم الشريعة في الصميم .وسيادة الأمة بهذا المفهوم ليست شيئا جديدا على المسلمين ، حيث طبقها الأوائل -عمليا- وإن لم يعطوها نفس الإسم ، فالعبرة بالمسميات وليست بالأسماء ولقد رأينا كيف أعطى أبو بكر وعمر السيادة للأمة في أبرز الميادين المعبرة عن الممارسة للسيادة بجلاء ووضوح ، وهو ميدان نصح الرئيس ونقده وتقويمه ، بل وعزله إن اقتضى الحال «إن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوموني » «وإن عصيت الله و رسوله فلا طاعة لي عليكم » .

إن المسلمين لم يتخلفوا من جراء انعدام النصوص المدسترة لحقوق الأمة وسيادتها ، ولكنهم أصيبوا من جراء عدم الممارسة الحقة لمقتضيات تلك النصوص الكثيرة الموجودة في الكتاب والسنة ، و التي باستطاعتها أن تغني الفقه السياسي مبادئ و كليات إغناء تاما ، بحيث لو كان وفر المناخ السياسي العبق بالحرية السياسية لكنا أغنى أمة في دراسة هذا الجانب وتقعيد أفضل قواعد الحكم الشريف العادل ، في الوقت الذي كان فيه السادة الأساتذة من الغرب مجرد ذر في أرحام الجهل و التخلف و الاقطاع .؟!!

والنصوص المدسترة لحقوق الأمة كثيرة ، نكتفي منها بقول الله سبحانه و تعالى : **(والمومنون و المومنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر...)** سورة التوبة 72-

من خلال النص وحده -وما أكثر أمثاله- نستطيع أن نوجز رسالة الأمة في (الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر) والأمة المسؤولة عن ذلك تشمل الراعي والرعية ، كل على قدر مسؤوليته. و من هنا يمكن تلمس بعض المواطن الشرعية لممارسة السيادة فيما يلي :

1) الخضوع لشرع الله تعالى ، وممارسة الطاعة لله تعالى و رسوله في استجابة تامة دون تردد أو ارتياب **(يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله)** سورة الحجرات 1 - لا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم **(فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا)** سورة هود 112 - فإذا كان الأمر بالاستقامة موجها للنبي فغيره من الحكام من باب أولى وأحرى .

2) اختيار أصلح الحكام الجديرين بحمل أمانة الحكم وفق التصور الإسلامي ومنهج تشريعه الرامي إلى إسعاد البشرية و حفظها من الفتن والزعازع التي ينشئها الهوى مطلقا كان أم مقننا ، فكل حاكم قذفت به المؤسسة العسكرية ، ليفرض سلطة الهوى بالحديد والنار على الأمة ، ليس له من صفة الشرعية الا الشكل المشوه ، وإن تزين بعباءة الديمقراطية التي لا تستطيع ستر العورة المغلظة ، عورة التسعات الأربع (99,99) التي سار بدويها الركبان . فالإجماع لم يحصل عليه حتى الأنبياء صفوة الله المختارة ، حيث لقي كل واحد

منهم معارضة قوية من قومه؟؟ فما بالك بالحكام في الدول الديمقراطية؟؟ فما بالك بالأمة الإسلامية التي ينبغي أن تختار الأعلم، والأفقه، والأزكى، والأتقى، و الأرضى لله تعالى سلوكا، و سياسة، وعدلا... وهي صفات يتعذر اجتماع القلوب عليها بالنسبة العالية المضحكة التي لا تدل إلا على هوان سيادة الأمة في نفوس البغاة المتسلطين الذين قتلوا فيها الشعور بالكرامة، والإحساس بالحقوق السليبة.

3) معاونة هؤلاء الحكام، ومحاسبتهم، ونصحهم وإرشادهم بالتي هي أحسن، فلا عصمة في الإسلام لأحد، كما هو الشأن تماما في القوانين الوضعية، و الفرق فقط، هو أن الحاكم يعتبر من أفضل العباد لله تعالى، حينما يكون همه تطبيق الشرع المصلح للبلاد و العباد، ونفس الشيء بالنسبة للناصح الأمين الذي لا يقصد بنصحه الا وجه الله تعالى

4) اختيار أحسن المستشارين الممثلين لرغبات الأمة في العمل على الرفع من شأنها، ماديا ومعنويا، مع الاجتهاد فيما لا نص فيه على ضوء المقاصد العامة للإسلام، والأهداف الكبرى للأمة.

5) مراقبة المسؤولين و النواب في كل ميدان، و توجيه النصح للمسيء -عن غير قصد- وعزل و تأديب المسيئين -عن سوء نية وسبق إصرار- بواسطة رفع الأمر إلى الجهات العليا، تجنبا للفوضى أو التطاول غير المشروع.

6) تأسيس أحزاب سياسية لتربية الصفوة النموذجية، والنخب الفكرية و السياسية، القادرة على تولي المسؤولية وتوجيه التخطيطات وفق التوجه الإسلامي المتوخى في كل ميدان.

بهذا ومثله تستطيع الأمة ممارسة سيادتها الكاملة، كما تستطيع -من خلال حرصها على بقاء الإسلام حيا في معترك الحياة- تكوين أهم الضمانات الكبرى لبقاء السيادة العليا للشرع. و هكذا يستطيع المسلمون -باجتهادات مخلصة- أن يؤسسوا لأنفسهم ديمقراطية أصيلة، تعتمد الانسجام والتكامل التام بين سيادة الشرع، وسيادة الأمة، إذا كان قادتها فعلا يريدون أن يلتحقوا بالركب أولا، ثم أن يبدعوا ثانيا، ثم أن يحققوا الإمامة الهادية ثالثا: ولن يستطيعوا الوصول إلى ذلك عن طريق العبث بمقدرات الأمة و الكذب عليها، وتزييف إرادتها، وتحريف سيرها. وإنما بالعمل الدؤوب المنبعث من الإخلاص لله رب العالمين.

فالعلاج لمشاكلنا يكمن في البحث عن أصلح أشكال الديمقراطيات المناسبة لنا كأمة لها هويتها، وأصالتها، وتشريعها، ونظامها، ولها جذورها التاريخية والحضارية، غير مبالين برضا الغرب أو الشرق عنا، و إنما يهمنا رضا الله تعالى رب المشارق و المغارب.

أما إذا كنا نتدمقرط ليرضى عنا الغرب، ونزيف الديمقراطية ليرضى عنا الغرب، ونهمش الشرع، ونقتل المسلمين ونطاردهم ونحاكمهم ليرضى عنا الغرب، ونفتح أراضينا لعسكره، ونتنازل عن فلسطين والقدس له، ونكنس صناديقنا، لنملأ صناديقه، ودائع وأرصدة، ونسكت عن مذابح المسلمين بالبوسنة والهرسك وغيرهما من بلاد المسلمين... كل ذلك ليرضى الغرب عنا. فسلام علينا، وعلى عقيدتنا، وحضارتنا، وكياننا كله في الأولين والآخرين.

ولا داعي بعد ذلك للكذب على أنفسنا بأننا أمة ذات سيادة معترف بها محليا وعالميا، لأن الأمة لا تكون فعلا مالكة لسيادتها حقا، إلا إذا استطاعت أن تفرض اختياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بكل احترام وتقدير. أما أن يختار غيرنا لنا السياسة التي يريد، والتوجه الذي يريد، ثم بعد ذلك نوهم أنفسنا بأننا حقا أسياد نملك حق الإختيار، فذلك هو البهتان العظيم الذي يمارسه الكسحاء والتعساء ماسحو أحذية (آلهة) النظام العالمي الجديد.

فالحقيقة السافرة هي أن سيادة الشرع والأمة مطلقة، وسيادة الهوى هي المطبقة. وإنا لله وإنا إليه راجعون، «وربنا الرحمان المستعان على ما تصفون»

«الهدى»

الأمة وقضية التقنية

(الحلقة الأخيرة)

د. توفيق بن أحمد القصير

5- فرص العالم الإسلامي في التقدم التقني

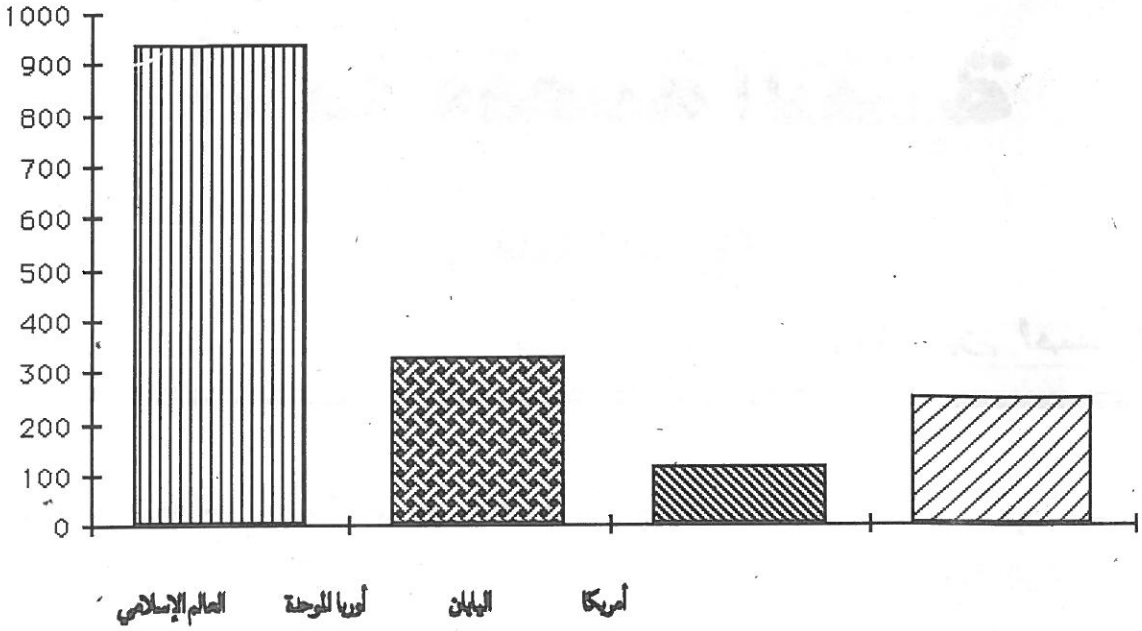
من إستعراض متطلبات نقل وحيازة التقنيات المتطورة، يتبين لنا أن معظم هذه المتطلبات غير متوفرة بالمستوى اللازم في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر لإحداث التحول التقني. فالإتجاه العام للسياسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية في معظم بلدان العالم الإسلامي، لا تدل على وعي القيادات السياسية لأهمية العلم والتقنية في تحقيق التنمية الشاملة لهذه البلدان. وفي حالة هذا الوعي لدور العلم و التقنية فإن السياسات تشير إلى وجود الدعم الكلامي والدعائي الذي لا يمكن أن يغير من واقع الأمة المتخلف.

وأما بخصوص السياسات العلمية والتقنية، فتفتقر معظم دول العالم الإسلامي لجهات متخصصة في وضع السياسات ومتابعة تنفيذها، وفي الحالات التي توجد فيها مثل هذه المؤسسات، فإنها تكون غير فاعلة ويغلب على نشاطها الجانب الدعائي والإعلامي الاستعراضي أكثر من الجانب التطويري والانتاجي في مجالات العلم و التقنية.

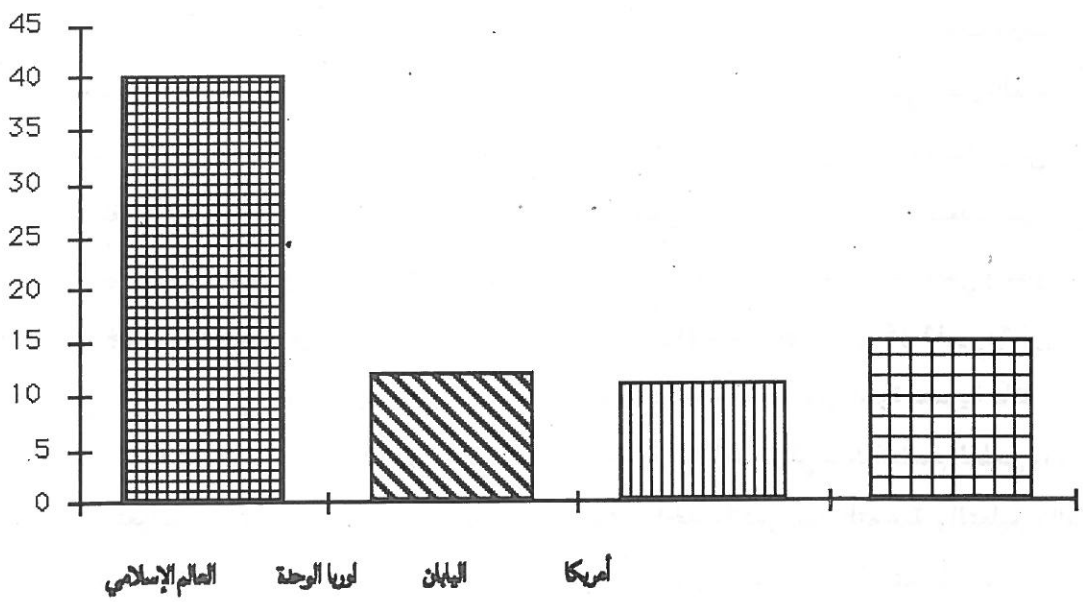
إن غياب التخطيط السليم لعمليات نقل التقنية من خلال المشاريع الإستثمارية الضخمة التي أنجزت في العالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة، قد ساهم في تكريس تبعيته التقنية للدول الصناعية المتقدمة، بالإضافة إلى تكبيله بقيود المديونية التي بلغت حدا لا تستطيع معه معظم الدول المدينة على السداد في المستقبل المنظور. إن النقل العشوائي للتقنيات من المستوى الأول والثاني قد حرم الدول المستوردة من إمكانيات مؤكدة لبناء قدراتها الذاتية للقيام بالتحول التقني على المدى البعيد.

وعلى الرغم من التخلف العلمي والتقني الذي يعيشه العالم الإسلامي في المرحلة الراهنة، وغياب مجموعة من المتطلبات الأساسية لتحقيق التحول التقني، فإن العالم الإسلامي يتمتع بمجموعة من الميزات التي حباه الله بها، والتي لو تمت الإستفادة منها بطريقة كفأة وفعالة لأمكن التغلب على على العقبات التي تحول دون توفير متطلبات التقدم العلمي والتطور التقني.

إن الإنسان هو أساس كل تغيير وتطوير في أي مجتمع. ويتمتع العالم الإسلامي بثروة بشرية هائلة، بإمكانها تحقيق التنمية الشاملة بما في ذلك التقدم العلمي والتقني، ذلك لو تم توفير الحد الأدنى من التوعية والتعليم والتأهيل وتطوير مؤسسات بناء الإنسان ورعايته وتعليمه وتأهيله، والإستفادة من طاقاته وإمكانياته. فكما يوضح الشكل 9 فإن العالم الإسلامي يتميز عن الدول المتقدمة صناعيا بطاقته البشرية



شكل -9 الطاقة البشرية في مجموعة من دول العالم (مليون نسمة)



شكل -10 معدل المواليد في دول العالم الإسلامي وبعض دول العالم (مليون نسمة)

الهائلة والتي لم يستفد منها بطريقة كفأة ومؤثرة، بالإضافة إلى ذلك فإن معدل نمو هذه الطاقة يتميز بشكل واضح عن بقية دول العالم كما يتضح ذلك في الشكل 10. وإذا استمر الإهمال والإهدار لهذه الطاقة، ولم توفر لها الظروف الموضوعية للتطور والعطاء فسينتج عن ذلك المزيد من التخلف الإقتصادي والعلمي والتقني، وستكون معدلات الإستهلاك في هذه المجتمعات أعلى بكثير من معدلات الإنتاج وما يترتب على ذلك من تدهور إقتصادي وتبعية للدول المتقدمة ومديونية متزايدة. وعلى العكس من ذلك فإذا ما تم توفير معطيات بناء الإنسان ذي الكفاءة الانتاجية العالية والتي تؤدي الى تفوق معدلات الإنتاج على معدلات الإستهلاك، فهذا هو المخرج الوحيد أمام العالم الإسلامي من الوضع المتردي الذي يعيشه في الوقت الحاضر، مقارنة بدول كثيرة، كانت في ما مضى أشد منه تخلفا و فقرا.

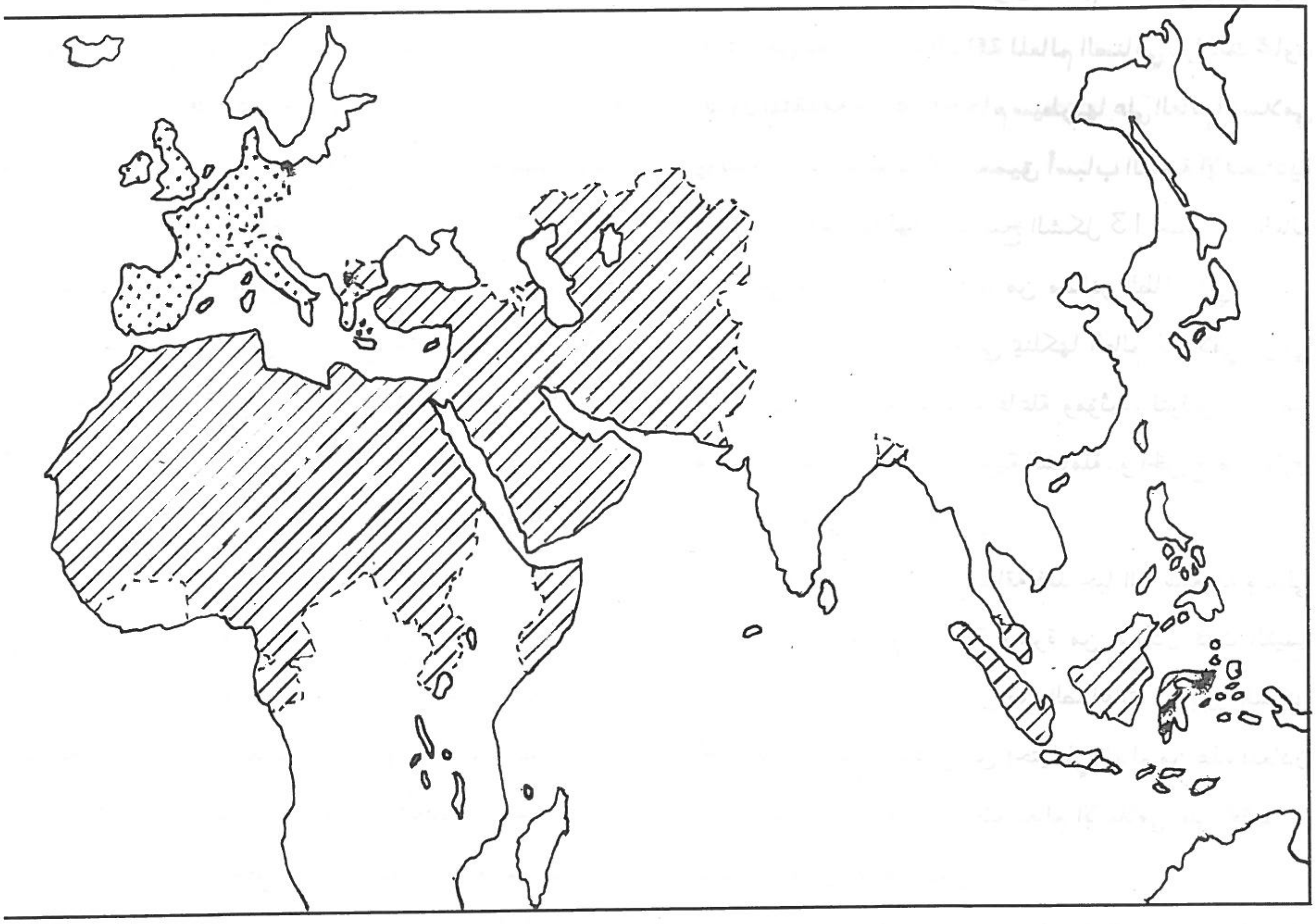
ومن الميزات الهامة التي يتمتع بها العالم الإسلامي الرقعة الجغرافية المترامية الأطراف والمتواصلة من المغرب إلى الجزر الأندونيسية. ويوضح شكل 11 خارطة العالم الإسلامي مقارنة بدول أوروبا الموحدة. إن هذه الرقعة الشاسعة تمثل مصدر قوة استراتيجية من نواح متعددة. فموقعها المتوسط بين قارات ودول العالم لها ميزتها الإقتصادية و التجارية. كما أن هذا الموقع مكن العالم الإسلامي من السيطرة على معظم الممرات المائية الإستراتيجية في العالم كما يبين ذلك شكل 12. إن هذه المساحة الشاسعة تحتوي على مصادر وفيرة لتنمية الثروة الزراعية بالإضافة لإحتوائها على موارد مائية كبيرة وثروات حيوانية ضخمة. إن نسبة كبيرة من هذه الأراضي ما زالت بحاجة إلى تطوير وحسن إستغلال، حتى تكون مصدرا رئيسيا لدعم إمكانيات العالم الإسلامي، للخروج من أزمته الراهنة ودخوله مرحلة التحول العلمي والتقني.

لقد أودع الله سبحانه وتعالى في باطن أرض العالم الإسلامي، الجزء الأكبر من مصادر الطاقة في العالم. وهذا ما جعله محط أطماع الدول المتقدمة صناعيا. حيث تسعى جاهدة للسيطرة على هذه الثروة الإستراتيجية وضمان تدفقها بأرخص الأثمان و بأيسر السبل. فدوام حركة الآلة الصناعية، مرتبطة بتوفر الطاقة المناسبة لها. **وما زال العالم الاسلامي يوفر الجزء الأكبر من مصادر هذه الطاقة للعالم الصناعي. ولذلك تحاول الدول المتقدمة صناعيا إحكام سيطرتها على العالم الاسلامي وربطه بعجلة إقتصادها و تعميق أسباب التبعية الإقتصادية والعلمية والتقنية لها**. ويوضح الشكل 13 حصة دول العالم الإسلامي من احتياطي العالم من مصادر الطاقة التي تعكس مقدار القوة الإستراتيجية التي يمتلكها العالم الإسلامي، والتي بالإمكان إستخدامها بصورة فاعلة ومؤثرة، لتوفير كثير من متطلبات التحول التقني والتنمية الشاملة، و الخروج من المأزق الذي يعيشه في الوقت الحاضر.

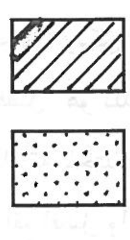
بالإضافة إلى مصادر الطاقة فقد حبا الله سبحانه وتعالى دول العالم الإسلامي بكمية وفيرة من المعادن ذات القيمة الإستراتيجية الفائقة في كثير من الصناعات، و يبين الشكل 14 حصة العالم الإسلامي من إحتياطي العالم من هذه المعادن و التي تمثل رافدا يعزز قدرات العالم الإسلامي على تحقيق ما يصبو إليه من تقدم وتطور.

إن ما تقدم إستعراضه من الميزات التي يتمتع بها العالم الإسلامي، توفر له فرصا واسعة لتحقيق متطلبات التحول التقني. كما توفر هذه الخامات الجانب المادي والتي لو أحسن تدبيرها وإستخدامها لحققت المرجو منها. ولكن ما يحتاجه أي مجتمع إنساني ليرقى إلى ما هو أفضل هو تلك القوة الروحية التي يتمتع بها الإنسان ليشحذ طاقاته المختلفة وليواجه واقع التخلف الذي يعيشه، و ليغيره إلى واقع أفضل وأكرم. إن الميزة الكبرى

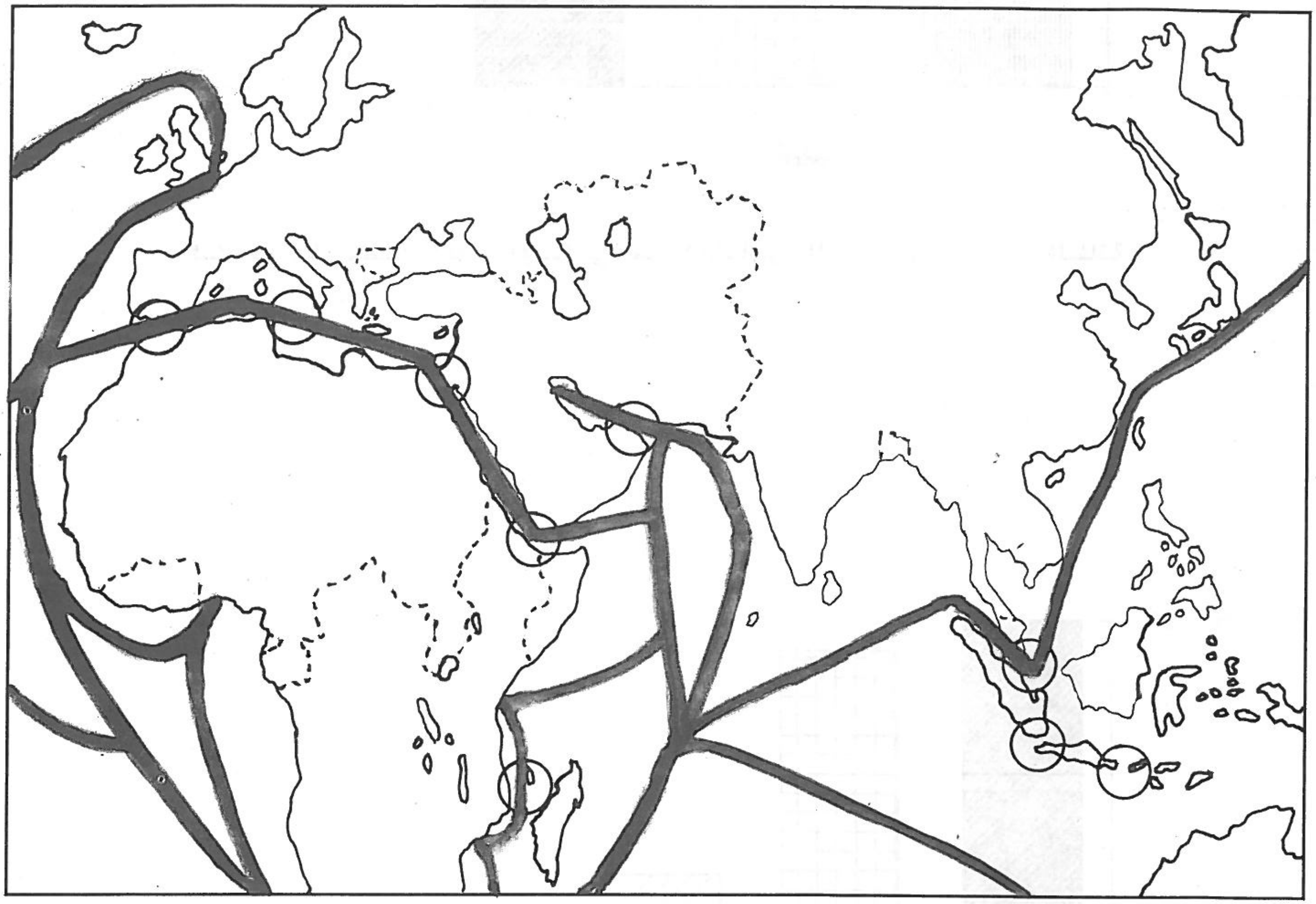
شكل 11 : دول منظمة المؤتمر الإسلامي ودول أوربا الموحدة



مفتاح الخارطة



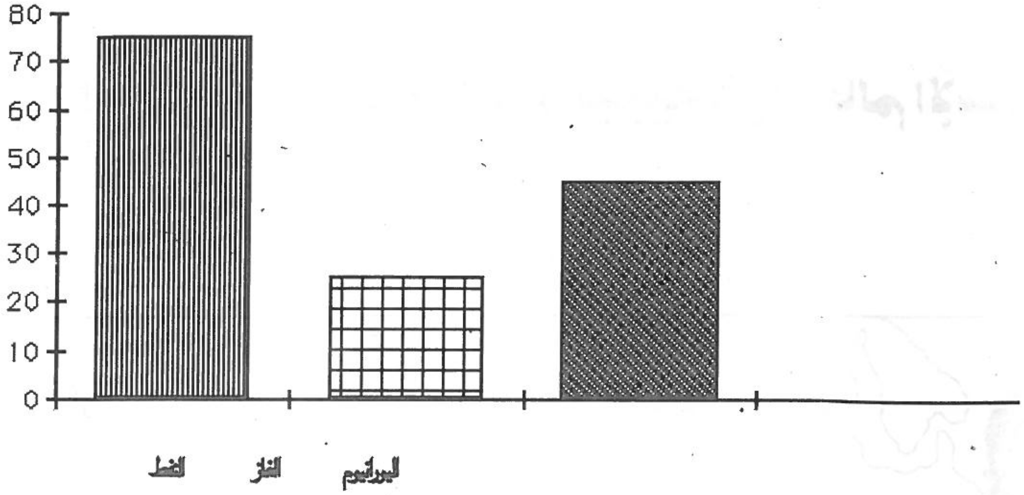
شكل 12 : الممرات المائية الاستراتيجية في العالم الإسلامي



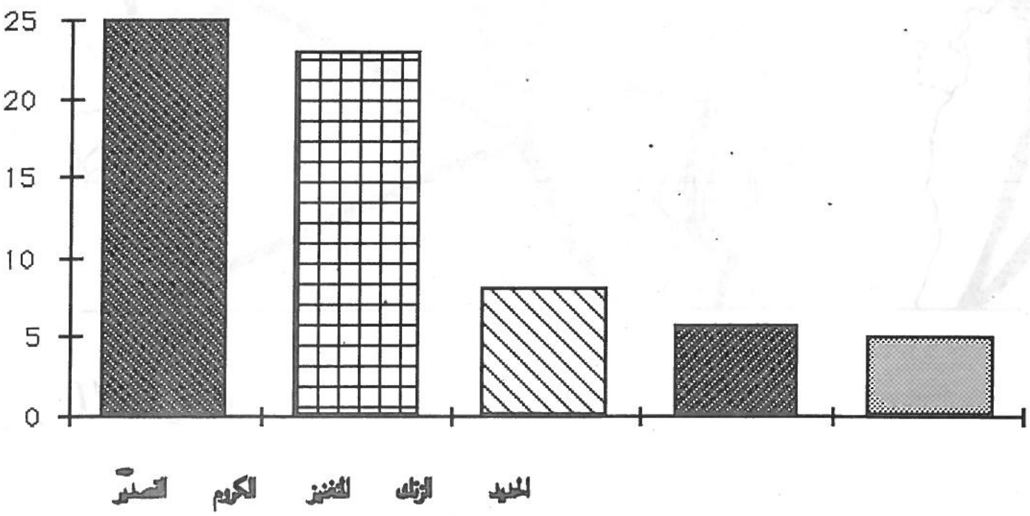
مفتاح الخارطة

الطرق التجارية البحرية

الممرات المائية الاستراتيجية



شكل - 13 حصة العالم الإسلامي من احتياطي العالم من مصادر الطاقة



شكل -14 حصص العالم الإسلامي من إختياطي العالم من المعادن

تي يتمتع بها العالم الإسلامي والتي حباه الله إياها وكرمه بها، ي رسالة الإسلام التي بعث الله سبحانه وتعالى بها إلى هذا عالم خاتم الأنبياء والمرسلين، فأخرج الإنسان من الظلمات إلى نور ومن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، وحرره من كل شكال العبودية لغير خالقه، فخرجت على العالم أمة و صفها له تعالى في كتابه الكريم «كنتم خير أمة أخرجت للناس أمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و تؤمنون بالله».

ولكن بعد قرون من التدهور البطئ الذي بدأت خلاله لأمة تفقد خصائصها المتفردة التي صاغها الإسلام، و التي نتهت بالغزو الفكري الغربي المدعوم بالغزو العسكري، والتفوق لعلمي والتقني، تمزقت الأمة إلى مجموعة دويلات يحكمها لغرب الفاتح، بشكل مباشر أو غير مباشر، ويفرض عليها يمه وأنظمته وطرائق معيشته، ويوفر الظروف وينشئ لمؤسسات التي تضمن له إعادة صياغة الإنسان المسلم ليكون سهل قيادا، وأطوع في قبول ما يفرضه عليه الحاكم المستعمر.

وأتت الخطة الماكرة أكلها ونشأت أجيال من أبناء لمسلمين تعيش في غربة عن الإسلام بعد إعادة بناء مؤسسات الدول الإسلامية على النمط الغربي الذي تحكمه قوانين وأساليب وطرائق وقيم المجتمعات الغربية. ونتجت عن ذلك شخصيات هجينة ليست غربية بطبائعها وطرائقها وأسلوب تعاملها مع واقعها، و ليست مسلمة بطبيعتها وفكرها وقيمها وأخلاقها ففقدت الأمة ثقتها بنفسها وأوكلت أمورها لمستعمريها، يصرفونها بما يزيد من تبعيتها لهم، وإعتمادها عليهم وإرتباطها بمصالحهم، وحتى بعد إنتهاء الإحتلال العسكري والإستعمار المباشر لدول المسلمين لم يتغير من لأوضاع التي كانت سائدة إلا وجوه الحكام ومن يصرف لأمور بشكل مباشر، فقد أثمرت جهود المستعمر في إعداد طبقة من أبناء المسلمين قادرة على القيام بالدور الذي يحقق أهداف المستعمر دون الحاجة لوجوده المباشر.

وهكذا فقدت الأمة أهم ميزاتها وأوفر مصدر لقوتها ومنعتها، و أمتن أساس لفكرها وقيمها وأخلاقها، و أوضح دليل لوجهتها وأهدافها ودورها في هذا العالم، و هكذا فقدت الأمة ما أعطاها الاهابة لتكون «خير أمة أخرجت للناس».

ولكن الأمل بعودة الأمة للإلتزام بدينها بدأ يغمر الآفاق. وبوادر إدراك الأمة لمقدار ما خسرته حين تخلت عن الإلتزام بكتاب الله تعالى، وسنة نبيه صلى الله عليه و سلم، أصبحت جلية وواضحة لقطاعات واسعة من جماهير الأمة. وأصبح تيار الصحوة الإسلامية يغمر مساحات واسعة من أرض المسلمين مؤذنا بإعادة بناء شخصية الأمة على الأسس التي وضعها لها خالقها و مبدعها، و لتكون كما أراد الله لها «خير أمة أخرجت للناس».

* * *

6- الاستنتاجات والتوصيات

بعد إستعراضنا لقضية التقنية المتطورة ووسائل نقلها وحيازتها، و المتطلبات الواجب توفرها، لتحقيق هذا التطور المنشود للأمة، تبين لنا مقدار العجز الواضح في توفير هذه المتطلبات في دول العالم الاسلامي الآن. ولكن تبين لنا في نفس الوقت مدى ما حباه الله تعالى به من ميزات وخيرات في الطاقة البشرية والأرض الشاسعة و الكنوز الدفينة والموقع الإستراتيجي، والتي تمثل مصادر أساسية لتوفير متطلبات تطور وتفوق تقني متميز، هذا إذا ما تم إستخدامها بطريقة كفأة وفاعلة.

من أهم المزايا التي يتمتع بها العالم الإسلامي هو رعاية الله سبحانه وتعالى له بتشريفه بالقرآن الكريم وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وتكريمه بحمل رسالة الإسلام للعالم. إن بناء الإنسان المسلم الملتزم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله

عليه وسلم والمعبر بفكره وسلوكه وأخلاقه عن رسالة الإسلام للعالم، هو الأساس المتين الذي بالإمكان إعادة بناء الأمة على قواعده، في مختلف المجالات بما في ذلك العلم والتقنية.

وقبل عرض التوصيات الرئيسية لهذه الورقة، والتي ينبغي العمل بها للتمكن من نقل وحيازة التقنية وتحقيق التحول التقني المطلوب للأمة، لا بد من الإشارة إلى أمرين مهمين:

أ - إن التقدم العلمي التطور التقني يمثل جانبا من جوانب متعددة للتنمية الشاملة لأي مجتمع. لذلك فلا بد عند دراسة مسألة التقدم العلمي والتقني من مراعاة التأثير المتبادل لهذه الجوانب على التنمية الشاملة.

ب - إن التقدم العلمي والتطور التقني عملية طويلة الأمد، لا تؤتي ثمارها عاجلا. ولكن وضوح الرؤية وتحديد الأهداف والتخطيط الجيد والإستخدام الأمثل للإمكانيات المتاحة، توفر فرصة لإختصار الفترة الزمنية اللازمة، للوصول إلى النتائج المرجوة.

إن أهم التوصيات التي يمكن إستخلاصها من الدراسة الحالية يمكن إيجازها بمايلي:

6-1 إعداد الإنسان المسلم القادر على تحقيق التحول التقني، وهذايتضمن:

أ - التأكيد على ضرورة محو الأمية واعتبارها أحد أهم معوقات بناء الإنسان المسلم.

ب - إعادة النظر في برامج التعليم على مستوياتها المختلفة لتضمن المعطيات اللازمة لبناء شخصية المسلم المتوازنة والمؤهلة للتعامل مع حضارة العصر من منطلق إسلامي.

ج - ترسيخ الوعي برسالة الإسلام من جوانبها المختلفة والإستعانة ببرامج وسياسات الإعلام ووسائل الإتصال الجماهيري.

د - توفير إمكانيات التأهيل المهني وفرص العمل النافع.

6-2 توعية القيادات السياسية لأهمية العلم والتقنية،

ويمكن أنْ يتحقق ذلك من خلال:

أ - تعزيز تواجد العلماء والتقنيين ضمن اللجان المركزية المسؤولة عن التخطيط التنموي للبلدان الإسلامية.

ب - توثيق العلاقة بين مجتمع العلماء والتقنيين والقيادات السياسية.

ج - مبادرة العلماء والتقنين بنقل آرائهم ووجهات نظرهم حول السياسات العلمية والتقنية للقيادات السياسية في بلدانهم.

6-3 تطوير سياسات وخطط نقل وتوطين التقنية،

وهذا يقتضي الآتي:

أ - إنشاء مؤسسة حكومية مركزية تكون مسؤولة عن وضع سياسات نقل وحيازة التقنية ومتابعة تنفيذها وتقييم نتائجها وتطويرها.

ب - تحديد الأولويات للتقنيات المطلوب حيازتها وتطويرها.

ج - توفير متطلبات حيازة هذه التقنيات

د - الإستخدام الأمثل لقنوات نقل وحيازة التقنية.

6-4 إقامة وتعزيز نشاطات البحث العلمي والتطوير

6-5 تطوير برامج الجامعات للمساهمة في عمليات نقل وحيازة التقنية

6-6 توفير الموارد المالية اللازمة لعملية نقل وحيازة التقنية

6-7 توفير العدد الكافي من العلماء والتقنيين

ولتحقيق ذلك ينبغي الإستعانة بالسياسات التالية:

أ - الإستخدام الأمثل للطاقات العلمية الموجودة

ب - توفير الظروف التي تشجع عودة الكفاءات

المهاجرة أو الإستفادة منها في مهجرها.

ج - توفير الظروف المؤدية إلى هجرة الكفاءات العلمية والتقنية إلى خارج العالم الإسلامي.

د - التعاون والتكامل بين الدول الإسلامية في إعداد العلماء والتقنيين.

هـ - التخطيط الواعي والمنظم للحصول على معارف ومهارات تقنية يكتسبها علماء العالم الإسلامي من خلال الإحتكاك بعلماء الدول المتقدمة.

* * *

7 - المراجع

1 - د. زغلول راغب النجار: «قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر» كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤن الدينية في دولة قطر 1409 هـ.

2- P. hanks, T.H. Long and L. Vrdang : "Collins Dictionary of the English Language". Collins, London & Glasgow, 1980.

3- «حيازة التكنولوجيا المستوردة من أجل التنمية الصناعية»، وقائع الحلقة الدراسية التي نظمتها اللجنة الإقتصادية لغربي آسيا التابعة للأمم المتحدة في بغداد عام 1983م، مركز دراسات الوحدة العربية 1987م

4- د. محمد عبد السلام: «رؤية العلم والتقنية في تنمية الأقطار العربية والإسلامية»، شؤون عربية، عدد 61، مارس 1990م.

5- «السياسات التكنولوجية في الأقطار العربية»، وقائع الندوة العلمية التي نظمتها اللجنة الإقتصادية لغربي آسيا التابعة للأمم المتحدة في باريس عام 1981، مركز دراسات الوحدة العربية 1985م.

6- "Government Financing of Research and development 1980- 1987", Office for Official Publications of the European Communities, 1989.

7- Military Balances 1989-1990, International Institute for Strategic Studies, London.

8- The World Almanac, 1989.

ملف العدد القادم :

التقريب بين المذاهب ممكن أم مستحيل؟

تقرأ فيه :

- **أهمية المذاهب الفقهية في رعاية الوحدة الإسلامية للدكتور رمضان البوطي**
- **التفاهم حول أصول الفقه سبيل للتقريب لمحمد علي التسخيري**
- **الاجتهاد عند الزيدية للقاضي إسماعيل بن علي الأكوع**
- **التقريب بين المذاهب الإسلامية للدكتور يوسف أحمد الثلب**

إشكالية الشريعة الاسلامية والحداثة في المجتمع المعاصر

أ. طارق البشري

من أصول الحوار في ظني أن نبدأ من حيث نتفق، ثم ننظر فيما طرأ من وجوه الخلاف سواء في السياق المنطقي أو في السياق التاريخي للموضوع محل الجدل - وكنت أظن أنها تكون بداية تحمل بعض درجات الإتفاق أن نقول : إن الإسلام كان قواما على الشريعة في المجتمع حتى بدايات القرن الماضي، دون أن يعني ذلك قط إنكار ما في القرون السابقة من مساوئ ومثالب - ولكنني أفاجأ عندما أرى أن هذا القول ليس محل اعتراض فقط، ولكنه مرفوض كلية، وإن القائل به موصوف بالمغالطة، وإن الشريعة كانت غائبة منذ الصدر الأول للإسلام. ولم أعد على بينة من أن يكون أي أساس آخر للحوار أحسن حظا من سابقه.

صدر الإسلام ليس مجرد مرحلة تاريخية :

أتصور أن ثمة غموضا منهجيا يرد لدى هؤلاء جميعا عندما يتعرضون لعهد الرسالة والراشدين وهو لا يعدو نصف القرن بكثير، ويقارنون بينه وبين التاريخ اللاحق على مدى القرون الثلاثة عشرة.

إن أهم الفروق بين عهد الصدر الأول وبين ما تلاه من عهود، لايتأتى من المقارنة الحسابية بين مدة زمنية ومدد أخرى، إنما يرد من الإختلاف النوعي الخطير بين العهد الأول وما تلاه. وهو اختلاف نوعي يسقط به عدد السنين كمساحة زمنية فارقة ومميزة بين عهد وعهود. وكما أننا لا نستطيع أن نعمل قواعد الحساب ونقارن بين الكميات إلا فيما اتفقت أنواعه، كذلك لا نستطيع أن نستفيد دلالة ما من تلك المقارنة الحسابية بين عهد الرسالة وما تلاه. والفارق النوعي الأساسي أن العهد الأول هو عهد «تشريع» وتأصيل، بينما كل العهود التالية عهود «تطبيق» وتجارب تاريخ.

العهد الأول يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية، قرآنا وسنة، هي مدة الرسالة النبوية التي تنزل فيها القرآن الكريم ومدة حياة الرسول بما شرع وسن، وهي مدة العمل الأول للصحابة الذين نقلوا إلينا من أعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام. أقصد أنها الوعاء الزمني الذي أنزلت فيه أصول الدين واستخلصت فيه أحكامه، فيها نزل القرآن وجمع، وضعت أولى الحلقات ما انتقل إلينا بالرؤية والتدوين من بعد من أحكام الإسلام. وما من حكم في الإسلام إلا ومصدره نص من القرآن أو من سنة النبي. والقرآن منزل مكتوب تنزل على ثلاث وعشرين سنة، والسنة هي أعمال النبي وأقواله وتقريراته التي قصد بها التشريع والاقتداء، وهي وردت إلينا بالرواية عمن صاحبوه، فهي مردودة إلى روايات الصحابة وأعمال الخلفاء الراشدين، وأعمال هؤلاء ليست مجرد «تطبيق» ولكنها بمثابة «السوابق التشريعية» والتطبيق هنا يجاوز حدود الدلالة التطبيقية ويعلو بالفعل المؤدي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي. وذلك كله فيما نقل عن الرسول، حتى نص القرآن الكريم فقط نقل إلينا بالتواتر، أي بالرواية من الكثرة التي لا تجتمع على كذب من هؤلاء أنفسهم.

لامجال للإطالة في هذه النقطة ولكن يكفي القول بأن الأهمية القصوى لتلك الفترة لا ترد من كونها مجرد «تجربة تاريخية» ولكن ترد من قيمتها التشريعية الأصولية. وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من أصول من هذه الفترة، إنما يتعلق بما يعتبر لدى المسلم نصوصا وأحكاما «غير تاريخية» أي أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان والمكان، شأنها شأن سوابق التشريع: قد تستخلص من واقعه، ولكنها تعلو من بعد على ملابسات الواقعة وتصير في وضع حاكم لكل ما يتلوه من وقائع. وأن ما يستخلص من هذه الفترة من أحكام الإسلام إنما يصير في وضع الحاكم للمجتمع وللجماعة ولتجارب التاريخ ولا يكون محكوما بهؤلاء. وهذا القول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وأنها ذات وضع إلهي.

أما ما بعد من أزمان وفترات فهي تاريخ من التاريخ، وهي تجارب من التجارب وناسها من الناس في كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها في أي عهد وصقع، وإن لنا أن نعمل في تلك التجارب والأزمنة التالية كل ما يتناسب من أدوات البحث التاريخي والتحليل الإجتماعي، ولها عندنا عبرة التاريخ وعظمته لا تُزيد في العهد الأول، عهد الرسالة والراشدين، هناك جانب تارخي بطبيعة الحال يرد من الأقوال والأعمال التي لا تتعلق بالقرآن والسنة ثبوتا واستخلاصا للأحكام. ولكن المقصود مما سلف أن لهذه الفترة وضعا «غير تاريخي» يتعلق بنزول الرسالة وصدور الأحكام. ومن حيث ما يستخلص من عمل الصحابة وأقوالهم مما يكشف عن سنن الرسول، وهذا الفارق هو مايفرق بينها «كتشريع» ومن غيرها كتطبيق وهو فارق ما بين الميزان والموزون، وما بين الحكم والمحكوم.

وإن ما تتيمز به هذه الفترة من نقاء إنما يتأتى من كونها تشريعا وأصلا وليست تطبيقا، أنها وعاء «النص» والنص دائما «مثال» يستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مقود، ووازن غير موزون والقول بأن الإسلام لم يطبق بجوهره إلا في هذه الفترة، فيه نوع مصادرة على المطلوب، كالقول بأن التشريع لا يجد كماله التطبيقي إلا في عملية صدوره.

المثال مطلق والتطبيق نسبي:

قد يعلق القارئ بأن التصور السابق لم يزد على أن جرد «التطبيق» الإسلامي أزهى فتراته «أو فترته الوحيدة في زعم البعض». وهنا يرد أصل المسألة المراد مناقشتها، وهو أن التشريع دائما «مثال» و وضع أمثل. وهو كمال لأنه الحاكم والوازن وليس المحكوم والموزون وهو عندنا هذه الحالة ذو وضع إلهي. والتطبيق دئما ناقص ونسبي ومن عمل البشر، وهو قابل للنقد والتغيير، وهو خاضع للتجربة التاريخية والإجتماعية.

ونحن عندما نطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية لا نطالب بتسويد «تجربة تاريخية» ماضية على حاضرنا، ولكننا نطالب بتسويد الشريعة من حيث هي وضع إلهي وأحكام أصلية نستقي منها مباشرة وتجارب التاريخ عن كل الفترات التالية للرسالة ولما يتعلق بنزولها وإخراج أصولها، هذه التجارب التالية إنما تعرض علينا نسترشد بها بعد الدرس والفحص ونأخذ منها ونترك في إطار أصول التنزيل الثابتة المستقرة لدينا. ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط، لأنه سيكون من فعل البشر وخاضعا لظروف الزمان والمكان أي خاضع للتاريخ، والنقض هنا قام وسيقوم، ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهادا واقترابا غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزلة، هي سير حثيث نحو المثل دون الوصول التام به، لأنه النقص في فطرتنا ولأن الظروف متغيرة ومتنوعة والأحوال قلّب.

وإن أي نظام في التطبيق لا يجد التحقيق الأمثل له، حتى هؤلاء المبهورون بنظم الغرب لا يجسرون على القول بأنها نظم شاهدت اكتمال تطبيقها، سواء النظم الديمقراطية أو الإشتراكية أو غيرها. وإن محاكمة الشريعة الإسلامية بسوق النقض من سوءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة وبيان البون الشاسع بين التصور الأمثل لأي منها وبين واقعها الفعلي، ويكفي أن تشير إلى نقد

تلك النظم بعضها لبعض وكشف كل منها ما في الأخرى من مثالب ومعظمها لا يجاوز الحقيقة. ثم إن هذه المحاكمة تكون أظهر في نتيجتها إذا نحن نظرنا إلى واقع هذه النظم الوضعية في مجتمعاتنا منذ حلت بها حتى الآن.

ونحن عندنا نظامنا يعتمد على الشرعية الإسلامية كأصل له ومصدر ويعتبر الشريعة مصدر الشرعية وأصل الإحتكام، إنما نختار أمرا نحن مأمورون به دينا، فثمة جانب إيماني لانكران له القائل بوجوب تطبيق الشريعة. ومن جهة أخرى فثمة اقتناع بأن أصول الشريعة الإسلامية تتضمن الأسس الكافلة لإقامة نظام اجتماعي متحضر ومستقل وناهض وعادل، نظام يستقيم بالاجتهاد والتجديد لجلب المصالح ودفع المفاسد في الأوضاع الإجتماعية المتغيرة، ثم هو يفضل النظم الوضعية حتى من وجهة النظر الواقعية الدنيوية البحتة - باعتباره نظاما تترابط به الجوانب العقيدية مع الجوانب الأخلاقية السلوكية مع القيم الإجتماعية للعدل والرشد والإحسان، ويلتئم به الصدع بين القانون والأخلاق وبين القيم الحاكمة للمعاملات وتلك الهادية في السلوك وبين ماضينا ومستقبلنا وبكل ذلك يرشح الشعور بالإنتماء للجماعة وطنا وعقيدة ونظاما.

هل طبقت الشريعة؟ وما الدليل؟

إن من ينكرون أن الشريعة الإسلامية طبقت في أي وقت بعد عصر الرسالة والراشدين نراهم يتنزلون بالنكران على درجتين، فيبدأون بالنكران النسبي وأن الشريعة لم تطبق «كاملة» ثم يدرجون إلى النكران المطلق وأنها لم تطبق أصلا وهم يسوقون في التدليل على ذلك حكايات عن ظلم أو حمق أو سفك دم. ولو اتبعنا هذا الأسلوب في تقويم النظم الوضعية لما بقي منها حجر علي، حجر سيما تلك التطبيقات التي شاهدتها بلادنا، على أننا نود أن يتصل حبل الحوار فلا نتراشق بالحجج فيما هو أشبه بحروب الإستنزاف، ونود أن يتصل حبل التفاهم ليفهم كل صاحبه. فما أعظم مستقبل هذا البلد إذا انضمت قواه بعضها إلى بعض، ولم ينطرح بعضها من بعض كما يحدث الآن.

والسؤال هو عندما نقول أن الشريعة طبقت أو أنها لم تطبق فما أبرز الملامح التي يمكن بالتثبت منها تأكيد أحد المقولتين؟ أتصور أن من هذه الملامح فكرة الإنتماء السياسي لدى الجماعات أو الأفراد. أي ماهية الجماعة السياسية التي يشعر الفرد أنه عضو بها، وذلك بغض النظر عن تعدد الحكومات. فليس المناط هنا وحدة السلطة السياسية إنما وحدة الجماعة. وذلك بمثل ما تقول اليوم أن العروبة موجودة رغم تعدد السلطات السياسية للبلدان العربية. ومن هذه الملامح أسس الشريعة والإطار المرجعي الذي يستند إليه الحاكم وحكومته وذلك بالنظر إلى أننا هنا لا نقيم الأعمال إنما ننظر فيما يتأيد به العمل المؤدي من سند يسوغ شرعيته والقول بغير ذلك يجعلنا نخلط بين المثال والصورة التطبيقية. ومن هذه الملامح أصول الشريعة التي يحاكم على أساسها الحاكم وتتجمع بها حركات المعارضة له وتقوم بها الدعوات السياسية. ومنها أيضا أصول الشريعة التي تحكم معاملات الناس ويتحاكمون إليها مع بعضهم البعض، وكذلك الأصول التي تشكل قيمتهم وتتجمع عليها قيمهم الأخلاقية.

وبالنسبة للعنصر الأول ففي ظني أنه على مدى القرون السابقة وعلى رغم ما عرف من تعدد الحكومات وتجاربها أحيانا، فقد ظل الشعور بالإنتماء للجماعة السياسية المتصفة بالإسلام قائما. ونحن بهذا نتكلم عن التوجه العام الذي يستبقي دلالته الرئيسية رغم قيام نزعات التفكك أحيانا ورغم تناثر الدول وتصارعها في بعض الأحيان. وفي هذه النقطة بالتحديد ينبغي الحذر مما صنع التفتت والتجزئة السياسية الحادثة الآن في نظرتنا إلى تاريخنا الماضي. إن التجزئة التي عرفناها في القرنيين الأخيرين بين أقطارنا العربية والإسلامية قد انعكست على ما كان موحدا أو مشتركا ومتداخلا من أحداث التاريخ الماضي. و إن الحدود السياسية الحاضرة رسمت حدودا مشابهة عند تناول تاريخنا المشترك الماضي بالدراسة. لقد فرز دارسو تاريخ كل قطر أحداث تاريخهم وظهر لديهم ميل لإقامة تاريخ لكل قطر وحده. ويعود الدارس إلى مراجع التاريخ المشترك، فيستخلص منها كل المادة المتعلقة بالقطر المعني،

ويقيم منها تصورا تاريخيا وكيانا تاريخيا مفصلا. بمعنى أنه ظهر نوع من فرز وتقسيم الملك التاريخي الشائع بين أقطارنا جميعا وبهذا تبدو حركات التوحيد حركات ضم وفتح، وتبدو حركات التمرد والثورة حركات استقلال أو انسلاخ سياسي. وفي إطار تاريخ محدود كالقطر المصري يبدو المعز لدين الله الفاطمي فاتحا أو غازيا آتيا من «الخارج» ويغيب صراع الفرق الإسلامية في طيات هذا الصراع الإقليمي الجغرافي وفي ذلك الإطار أيضا تبدو حروب محمد علي كما لو كانت إنشاء «لإمبراطورية مصرية»... وهكذا.

هل غابت الشرعية عن الحياة اليومية للناس؟

وبالنسبة للعنصر الثاني، فإذا كان مقصد من يرى أن الشريعة لم تطبق سوى في فترة الرسول عليه الصلاة والسلام ثم الخلفاء الراشدين فقط، والإشارة إلى حكومات سلاطين العهود الإسلامية المثالية، وأنهم لم يكونوا ملتزمين بما فرضه الله من عدل وإحسان، فإنني في ضوء ما قرأت لا أظن أن حاكما لبلد مسلم في القرن التاسع عشر لم يكن يستمد من الشريعة أساس قيام حكمه. صلح هذا الحاكم أو لم يصلح. ونحن نتكلم هنا عن أصل الشرعية التي تقوم عليها حكومة الحاكم وليس عن نجاح هذا الحاكم أو ذلك في إحسان تطبيقها في عهده. فنحن نتكلم هنا عن أصل وجود الشرعية في المجتمع كمصدر للشريعة الحاكمة وليس عن مدى إحسان تطبيقها لأن الحوار يتعلق في هذه النقطة بأصل قيامها الذي يواجه إنكارا لوجوده التاريخي عبر الزمان.

ومن ناحية أخرى فإذا قيل أن حكومات هؤلاء السلاطين لم تلتزم بما فرضه الله من عدل وإحسان، أقول أن الشريعة ليست نظام حكم فقط، وأن العلاقات القانونية المستمدة من الشريعة والتي كان الفقه الإسلامي يفرع التفاريع على أصولها. هذه العلاقات تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع شراء وبيعا وإيجارا ورهنا ومضاربة، وهي تنظم المراكز القانونية كافة كالملكية والارتفاق والإنتفاع وغيرها، وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذاذ بالحدود والقصاص والتعازير وتنظم علاقات الأسر ودرجات القرابة زواجا وطلاقا ونسبا ويقره مايترتب عليها من آثار كالولاية والميراث والنفقة إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها وتغيرها.

والشريعة الإسلامية لم تفرض من أعلى إنما نمت مع شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع، والفقه الإسلامي تراكمت أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، حيث كان يقصد الناس بمشاكلهم وانزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتوهم. وارتبط الفقه على أيدي هولاء بالمشاكل العملية واشتهر بالحس الواقعي وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار. فإذا أنكرنا وجود الشريعة بعد الراشدين فللمرء أن يسأل أية أحكام كانت تطبق على معاملات الناس على هذا الامتداد الجغرافي وعبر الأزمان الممتدة. هل كان هناك نظام قانوني آخر؟ فإن لم يكن فماذا كان يحدث عندما يبتاع شخص ولو قدحا من شعير أو يفتح نافذة على جاره أو يروي زرعه عبر أرض غيره. وأية أحكام كانت تطبق في الزواج والطلاق والميراث وبأي عقوبة يقضي على من سرق أو قتل أو سب ابن سبيل. وهذا نظام الوقف لاتزال حجج وثائق له موجودة من أيام المماليك. من أي شريعة غير فقه الإسلام جاء؟ إننا نفزع فعلا أن تكون الرغبة في إسقاط الشريعة من الوجود التاريخي للأمة دافعا للبعض على الإشارة إلى ما كان في هذه الأعصر الخالية من الدعارة والتبرج والأغلال فيكون بذلك قد استخلص من وجود الجريمة انتفاء القانون وهو ما لم يقل به أحد. فالتعاصر بين الجريمة والقانون قائم على الدوام ولو انتفت الجريمة لاختفى القانون.

إن من أسباب الخطأ في تجلية هذه الأمور أن كتاب اليوم قد اعتادوا عند نظرهم في مثل هذه القضايا أن يتجهوا إلى أنشطة الدولة والسلطة المركزية، ولذلك يقيسون وجود الشريعة بمقياس وحيد يتعلق بسلوك الحاكم ومدى التزامه بالجادة وأخذه نفسه بالعدل والإحسان. وهم يضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين

المجتمع والدولة وهذه النظرة غير دقيقة، فلم تكن السلطة المركزية في ذلك الزمان بمثل قوتها الآن ولا كانت بمثل هيمنتها الراهنة وسيطرتها على كل مرافق الحياة والبشر وعلى كل معاملات الأفراد. وقد تم لها هذا الجبروت والطغيان مع اقصار أحكام الشريعة الإسلامية وتصفية المؤسسات الإجتماعية التقليدية ذات التميز النسبي في إدارة شؤونها كنقابات الحرف والطرق والأسر والعشائر. وحل محل ذلك كله قوانين وضعية فرضت من أعلى مؤسسات اجتاعية جديدة متصلة الحلقات بالحاكم ونخب الحكم أكثر من اتصالها بالجماهير في القاعدة.

* * *

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الإضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الإضطراب، ولكن تضاربها معا على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

أول هذه العناصر، هو جمود الوضع التشريعي الأخذ عن الشريعة الإسلامية، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة، حسبما آلت إليه الأوضاع الإجتماعية والسياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا، الشريعة الإسلامية بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ولكن المقصود هو ما آل اليه الجهد الإجتهادي في تلك الأحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر، هو ما أوجبته أوضاع الصحوة الإجتماعية والسياسية، من طروء الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها. الأمر الذي يستوجب إصلاحا وتجديدا مناسبين في الهياكل والنظم التشريعية. وليس الإصلاح في ذاته مدعاة للإضطراب، إنما كان أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك، إذ اتخذت برامج النهوض، سواء على أيدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول أو على أيدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعا ازدواجيا، تأتي في إبقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الإجتماعية والفكرية شطرين متميزين لا تزال آثاره العميقة تعمل عملها إلى الآن.

وثالث هذه العناصر، هو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل، وهنا نلحظ الاقتحام أول ما نلحظ سواء بالإملاء والقسر أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، وما أملاه ذلك من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولده من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقا يحول دون التجديد المرجو، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنبا إلى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيرا من إمكانيات التفاعل بين هذين النمطين، تحريكا وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعما وتوثيقا لأواصر الأصالة في الأبنية الفكرية والإجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الإستعمارية الغربية، أن تجد في هذا الإنفصام فجوة التسرب المواتية وأن تسعى لاستيعاب المؤسسة الحديثة غير العميقة الجذور وأن تحاصر المؤسسات القديمة المتيبسة.

الفقه الإسلامي قبيل الغزو الاستعماري

يمكن تلخيص أهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الإسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه في طغيان عنصر الجبرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الإرادة البشرية، مع

غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الإسلامي - وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع إلى أحكام الشريعة الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنيين مستمد من أحكام الشريعة يسهل الرجوع إليه والأخذ عنه.

على أنه مع الإقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فإنه ينبغي ملاحظة أن حركة البعث والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كل من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، أي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظم نفوذها المحافظ.

ولكن أمكن لحركات التجديد ودعواته أن تنمو وتظهر في أطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويهن نفوذ المؤسسات التقليدية، أو في الأصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية، فظهر في نجد محمد بن عبد الوهاب (1731-1791 م) وفي اليمن الإمام محمد بن عبد الله الشوكاني (1758-1834م) وفي العراق ظهر الشهاب الألوسي (1803-1854م) ومن المغرب العربي ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (1787-1859). هذه أمثلة لأبرز دعاة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عامة وفي فقه الشرعية الإسلامية خاصة، ظهروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوبا، وفي الهند والعراق شرقا، وفي المغرب العربي غربا. وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الإسلام. وكل ذلك يوحي أنها كانت صحوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر - وهي في هذا الإطار - وفي ذلك الوقت المبكر- كانت حركة إسلامية شرقية صرفة. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من أسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجحا أنها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وفد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في مواردها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الأصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام رغم أن المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة كانت انغلقت من دون هذه الصحوة. لقد اتفقت الدعوات المشار إليها جميعا في هذا الطراز الرافض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وآذن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وآذن ذلك أن تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها وأنها تتفق مع ما توجبه الأوضاع الإجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الأخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مضعوفة تحوطها الأزمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها أو ابتسرت حركتها وعزلت في المعازل. ولا يبدو مقنعا في ترتيب هذا المصير إلا هذا التدفق الهائج للهجمات الكاسحة على صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والأخضر معا.

لذلك نلحظ أن موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد أن تحقق الغزو الاستعماري الأوروبي، وتسرب ثم أمسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الأقطار، وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الإقتصادية إلى النفوذ الفكري والثقافي وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية. وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية في المناطق المغزوة نفسها، ومن أبرز رجالها الأفغاني (1839-1897م) ومحمد عبده (1849- 1905م) وخير الدين التونسي (1822-1889) وعبد الحميد بن باديس (1889-1940م) ... إلخ. فجاءت في ظروف جد مختلفة زمانا ومكانا وحملت وظائف مختلفة.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، أنه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعا متعددة تستدعيها مواقف فكرية جد متباينة. فهي لم تعد تواجه خطرا استعماريا وشيكا ولا احتلالا عسكريا حالا فقط، ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من

مهمتها فتح باب الإجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية. ودفع هذا فريقا من قادة الفكر إلى الإبتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذود عن الأصول والدفاع عن أصل وجود المؤسسات الإسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الدجوي.

تغلغل التشريعات الغربية

الحديث عما يسمي بحركة الإصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع عن الحديث عن حركة الإصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو أمر بالغ التشعب والتشابك. ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام إلا باختصار شديد، والاختصار يعني التبسيط ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن إيراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخيط الأساسي للدراسة مع الإكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط أن مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء إمبراطورية مصرية، كما يحلو للبعض أن يقول، ولكنه كان مشروع إحياء عثماني عام. وإن حرب الشام وما تلاها لم تكن حروبا خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروبا أهلية شنها مع السلطان. وأنه في 1839 شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نزيب. وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية التي اعتبروها «نصيرة الإسلام» وانظمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان إلى قوات ابراهيم باشا في الأناضول، وإن رحل أسطول الدولة إلى الأسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس علي رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الأزستانة.

ولكن تدخلت الدولة الأوروبية، وخاصة إنجلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وأبقوا على محمد علي في مصر على التفصيل الذي أوردته معاهدة لندن سنة 1840، وبهذا الصنيع أبقي على السلطة الضعيفة ضعيفة، وهدت قوة محمد علي في مصر، وسلس قياد المضعوفين في أيدي الدولة الأوروبية.

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز، انتهت حوالي عام 1880 بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو أربعة أعوام. في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم أو النظم. وعظم النفوذ السياسي والإقتصادي والثقافي للدول الغربي، وصدرت سنة 1840 مجموعة قوانين جنائية وأنشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوي الجزائية من القضاء الشرعي، وأنشئت محكمة تجارب مختلطة. ثم اطرد سلخ الدعاوي المدنية في القضاء الشرعي، كما أنشئت محاكم مدنية وجنائية مختلطة.

وعلى مدى أربعين عاما اطرد زحف التشريعات الغربية في نظم الدول العثمانية، كما اطرد انحسار الشريعة الإسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الأراضي والتنظيم الجنائي، ولذا كان المعروف أن نظم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الإقتصادي أو الصناعة «التحويلية»، فإن هذا النظام مع نظام الأراضي يشكل الهيمنة الغالبة على النشاط الإقتصادي الإنتاجي والتبادلي في المجتمع. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوربي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية.

لقد بدأ التشريع الغربي يتسرب إلى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة 1840، وذلك من خلال أحكام التجارة ومجالس التجار وبعد أن انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة وعرف عهدا سعيد ثم إسماعيل توغل الأجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعهم حتى في سلوكهم غير المشروع - نظام الإمتيازات الأجنبية الذي يحسر النظامين القانوني والقضائي المحليين عن الوصول للأجانب

القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية أو التجارية أو في سلوكهم القنصلي، فكان الأجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين أو في جرائمهم يخضعون للقضاء القنصلي.

وقد سعى المصريون أحد عشر عاما لتحقيق أي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة القنصلية المتعددة، وأن تشكل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الأجانب من قضاة الغلبة فيهم لأجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة. ولغاتها المتستعملة : الفرنسية والإيطالية. وتطبق تقنيات أخذت كلها عن فرنسا : المدني والتجاري البحري والعقوبات وإجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات . وتم ذلك كله في 1875 إذ افتتحت سنتها المحاكم المختلطة.

ولم تمض خمسة أعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة 1880 في إنشاء القضاء الأهلي والمحاكم الأهلية. وأنشئت في 1883 بستة من التقنينات أخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة. ويقال عادة أن اللجوء إلى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الإسلامية ورفضهم تقنين أحكامها.

ويبدو أن هدف تحويل مصر إلى النظام القانوني الفرنسي قد بيت بليل من منتصف الستينيات في بواكير عهد الخديوي إسماعيل. فقد صدر الأمر العالي الخديوي بتعريب مجموعات القوانين الفرنسية وترجمت فعلا بقلم التراجمة. ثم أنشأ مدرسة سميت «مدرسة الإدارة والألسن» في تشرين الأول / أكتوبر 1868 ، قام منهجها على دراسة الشريعة الإسلامية والقانون المدني للدول الأوروبية والقانون الطبيعي والقانون الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية وقانون المرافعات المدنية والتجارة وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات فضلا عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية.

ثم تأتي المرحلة التالية وهي مرحلة التقنينات في عهد الإستقلال وعند الحديث عن الإستقلال التشريعي لابد من أي يرد الحديث عن عبد الرازق السنهوري.

وعشية إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة منترو في 1937 ، شرع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري السهم الغالب في هذا الجهد الكبير، إذ أعد مسودته الأولى وشارك بجهد كبير في اللجان الفنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد أخذ في أحكامه أقدارا من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق إيراده لها. فكان المصدر الغالب هو القانون المقارن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الإسلامي في إطار جد محدود. وغلب على ما أختير من الفقه الإسلامي -وهو قليل- ماكان استبقاه القانون المدني القديم (1883) من أحكام جد محدودة أو ما وجد له مثيل في التشريعات الغربية، جرمانية أو سكسونية أو لاتينية. ثم أن تعامل مع الفقه الإسلامي تعامله مع القانون المقارن من حيث أنه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكما وضعيا وانبترت صلته بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنة أو جهود فقهاء الإسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لابحسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحسبانها أيضا استقلالا عن «الذات» نفسها أو بالأقل استقلالا عن الذات التاريخية التي تشكل واحدا من المكونات الحالة في النفس الإجتماعية المعاصرة. ولايسمح ضيق المجال بإيراد الأمثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدد القانون المدني الجديد في أول مواده مصادر القانون ورتبها حسب أولويتها، وهي أن نلجأ أولا إلى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكما لجأنا إلي «العرف» فإن لم نجد فإلى «الشريعة الإسلامية» ثم إلى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

إن الإستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في 1948 وعمل به اعتبارا من تشرين الأول /أكتوبر 1949 ، قد جاء متسقا مع

التصور العلماني للحركة الوطنية.

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى، ما لبثت أن صفيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام أتاتورك الذي استأصل كل أثر لرابط إسلامي بتركيا نظاما ومجتمعا، وأجريت حركة تقنين عامة، كما أقر نظام للأحوال الشخصية بعيد عن أحكام الشريعة الإسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة أتاتورك واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل إليها من الدولة العثمانية. على أن سلطة الاحتلال الفرنسي عملت على تعديل التشريعات تدريجيا في لبنان وسوريا وضيقت من مجال تطبيق «المجلة» وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو أقل.

ومع حركة الإستقلال القانوني التي سلفت الإشارة إليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العامة الثانية، نمطان للإختيار : القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، والحاصل أن مجال الاختيار بين هذه النمطين انحصر في المعاملات المدينة فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم.

والخلاصة السريعة لما آل إليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشرعية الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن أقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعا الأخذ من الشريعة الإسلامية.

القانون والمؤسسات الإجتماعية :

إن النظام الإداري الدقيق الحديث في مصر، قد أفقد المصريين شيئا ثمينا هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والإرهاق، وأنه لو كان التنظيم الحكومي الجديد قد أفسح لهذه التلكتلات «لكان من ذلك أساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لايكون مستمدا من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعا من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الأووربية في نموها».

إن الهيكل القانوني الإجتماعي كان يعرف عديدا من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الإجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط وفقا لتصنيفات تقوم على أساس الوحدات القرابية والجغرافية والمهنية. لكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد أحكام الميراث تترابط مع علاقات التضامن في الأسرة الممتدة، وكذلك الأوضاع الخاصة بنفقة الأقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلا نوع أولوية حقوقية تتمثل في الشفعة والإرتفاقات، ثم نجد كل ذلك يترابط مع مجموعات من المبادئ والقيم السلوكية، وهكذا.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهل به على الحكم الأجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة، وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة. ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الإستقلال الوطني من بعد أن تعتمد عليها في إنقاد سياساتها. فصار تحقيق أي مشروع للنهوض الوطني تجربه دولة الإستقلال الوطني، يستند في تنفيذه إلى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم أو الصحة أو تسييو المرافق أو التصنيع أو السياسات الزراعية. وجهدت دول الاستقلال الوطني في إنشاء مؤسسات محلية أو شعبية معاونة، فلم تعد أن يكون بعض من أجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

صار القانون خارجيا تجريه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد، واغتربت السلطة عن الجمهور، فلم يعد قانونها نظاما وأحكاما ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم البعض من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الإنسانية الحية وبواسطة الكيانات

الجمعية التي تضمهم بالشعور بالإنتماء وبالترابط الإنساني، بحيث لايكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع، وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال أحكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكل مراقبة تنفيذها لأجهزة مضروبة عليهما من عل، لايتعايشون معها بالإدراك الجمعي.

إنه لايكفي أن يسن القانون بطريقة ديمقراطية أي بأسلوب جماعي أو نيابي، إنما يتعين أن يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم. وهنا نلحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية «يسميها العامة في مصر مجلس عرب وتجري أحيانا في القرى» من قوة إلزام بين ذويها، رغم أنها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وإدراك الصواب بهذا يكون أيسر، وقوتها التنفيذية ترد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الإجتماعية. وبإملاء الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت أقل وبنفقة أقل كثيرا مما تقوم به جهات الأحكام المركزية.

القانون والأخلاق :

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الأخلاق، إذ الحادث اليوم أن ثمة انفصالات بين النظام القانوني وبين النسق الأخلاقي والأول في أسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين. وأن جزءا من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، أن المرء يحتكم في معاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، ووهنت العلائق بين ما هو محظور تعاملا وقانونا، وبين ما هو مشين سلوكا وأخلاقا.

إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد أخلاقية مستنبتة. ولاتثريب بطبيعة الحال أن تتولد إلتزامات أخلاقية جديدة وتضمر أخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخاة أو المأمولة، وشريطة أن يجري ذلك انبثاقا من أوضاع البيئة ومن الوعاء الفسيح لأصول الإحتكام والشرعية التي تسود في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتسقاها.

ولكن الحادث أن الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالا بينهما في مجتمعاتنا إلا اليوم، كما يدور الصراع سجالا بين شرعيتين. ولم يؤد هذا فقط إلى الوهن والضعف، ولم يؤد فقط إلى انفصام المجتمع وتصارع قواه بين بعضها البعض، إنما رتب أيضا انفصاما داخل الفرد نفسه، واضطرابا بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذبا بين الممنوع والمحرم وبين المكروه والمشين وبين الجائز والحلال وبين المأمور به والمفروض. وبين هذه الأطراف المتجاذبة فما أكثر من سقط في وهاد اللاأدرية واللامبالاة، واتبع المسلك النفعي الحسي المحض.

ويبدو لي أن هذا الوضع مسؤول إلى حد بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عيانا، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

الشرعية والجماعة السياسية :

هناك صلة إرتكان بين الدين والقانون في الإسلام، وجحد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الإسلام والشرعية وفي إدراك حقائق التاريخ. وامتزاج الدين بالأخلاق وبالقانون هو من خصائص الفكر الإسلامي. وكما أن انتشار الإسلام أفاد باللزوم انتشار الشرعية، وانحساره أفاد انحسارها، فإنه بالمثل كان إقصاء الشرعية من شأنه أن يصيب الدين الإسلامي، و يوهم من عزيمته بوصفه مرجع الشرعية وأصل الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبها بالإسلام. وكان هذا من الأهداف الظاهرة للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

لكن ينبغي التفرقة بين الشرعية وبين الفقه. الشرعية هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسنة وهي وضع إلاهي لايتغير، والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أو هو التعلم

بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لابد من أن يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في إطار الدين. والتغير هنا لا يعني تغير لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعني تغييرا لدلالة الحكم مطبقا على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة. هذا المنهج لايصدق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدق في تفسير أي نص قانوني. لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره ـ ومن الناحية الفنية البحتة ـ هو وصل النص بالواقع، هو إدراك حكم النص متحركا في إطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت «ولو كان نصا وضعيا» لاتتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناه، والإجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشرعية والفقه، يتعين أن يكون واضحا لدى من يذودون عن الشرعية، فلا يسبغون وضعها الإلهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظرف مغاير؛ كما يتعين أن يكون واضحا لدى من ينقد آراء قديمة في الفعه، ألا يبسط نقده على مايمس الأصل المرجعي الثابت في القرآن والسنة، أي الشرعية. هذا مايتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشرعية والفقه. ثم بعد ذلك ترد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لايتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الإشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الإسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهي ضربت على العقول والأمخاخ، إنما تمثل فيه أحيانا نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعا عما يقسرهم عليه السلطان أو يغريهم به. هو موقف محافظ ولكن للمحافظة في ظروف معية وظيفة مقاوة. وما أكثر ماكانت دعوة التجديد تظهر إذا جدت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب ثم من نعرف في القرنين الأخيرين.

بقيت نقطة تتعلق بصلة الشرعية الإسلامية بالجماعة السياسية باعتبار أن التشريع الآخذ من الشرعية يمكن أن يكون من عوامل التوحيد العربي. وقد ظهر ونما غالب الفقه الإسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الأساس الفقه المرشح لأن ينمي منه التشريع الحاكم للعرب.

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراد التوحيد أو التفضيل. منها التشريعات الآخذة عن الفقه اللاتيني كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق، ومنها الآخذة عن الشرعية كالسعودية واليمن، ومنها مامزج التشريع الإسلامي بالتشريعات العربية كالقانون المدني العراقي.

ومن جهة أخرى فالتشريع الإسلامي يصلح عنصرا جامعا بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الأكراد والبربر مثلا.

نحن والتراث :

يبدو لي أن أهم مايواجه العالم العربي الإسلامي، يرد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية، التي سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر دون منازع، وبين الحضارة الغربية، التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربي السياسي والاقتصادي والعسكري منذ ذلك القرن. والتاريخ العربي الإسلامي خلال القرنين الأخيرين يرتبط بهذه المواجهة في كل جوانبه.

وعلى مدى القرن التاسع عشر، فإن المواجهة السياسية والعسكرية، قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، يفتشون عن مكامن القوة في الغرب ويحاولون نقلها، وعن مكامن الضعف في أنفسهم ويعملون على تلافيها. وجرى كل ذلك سواء في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيم. ومن الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر مذاهب وقيادات، وأن تتنوع التجارب.

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية الغربية، المؤيدة بالتفوق

العلمي والتنظيمي، ما اختل به ميزان التقدير في أيدي هؤلاء المفكرين والقادة من ناحية مدى الجبر والاختيار في تحديد مايأخذون عن الغرب ومايدعون من نظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم. وجاء الاقتحام العسكري والسياسي، فاضطربت تماما معايير الإنتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب، وشلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض والتغيير، وبين الإصلاح والاستبدال.

ويبدو لي في هذا السياق التاريخي العام، أن العالم العربي والإسلامي الآن يعيد ترتيب الأوضاع ودراسة تجارب السنين الماضية، ويعيد البحث في الصيغ الأنسب لمعالجة مايفرضه الحاضر والمستقبل المرئي من مواجهات سياسية وحضارية، ومن لزوم السعي للنهوض، لمعالجة هذا الإنفصام الذي يصدع المجتمع والمواطن جميعا ويمس كيان الجماعة.

إن السؤال الكبير الذي ينطرح الآن، يتعلق بما نأخذ وماندع، من الموروث والوافد. لقد انطرح هذا السؤال طوال الأعوام المائة الأخيرة. ولكن يمكنني الزعم بأن «التخيير» الذي يعرضه هذا السؤال قد اختلفت موازينه الآن عما كانت منذ مائة عام. كنا في الماضي نقف على أرض الموروث و تحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها. ثم صرنا -أو صارت كثرتنا- نقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدث عن «التراث» بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره منه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من «التراث» بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من «الوافد».

لم يكن لفظ «التراث» يرد كثيرا على ألسنة وأقلام الكتاب من الأجيال السابقة علينا. ولا هو يرد كثيرا الآن في أقوال وكتابات ذوي المورد «التراثي». ذلك أن أولئك وهؤلاء وهم وقوف على أرض التراث. لا يتساءلون عما يأخذون منه. إنما يجهدون إما في الذود عنه أو في وجوه الإصلاح له، والتنقيح فيه من النظم والصيغ الوافدة. وهم في عدم استخدام لفظ التراث، يدركون وجوه الإنقطاع بين مايقفون عنده وما وفد وشاع من أصول وكليات غريبة عنه. وهم يؤثرون الإسم الدال على الهوية وماينتمون إليه وهو «الإسلام» يواجهون به غوائل الإجتثاث، في تلك المواجهة التاريخية الصعبة.

وفي المقابل يجري استخدام لفظ التراث، بين الجمهرة من أبناء الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرر الذات عنه، ومع ابتعاده عن الهوية. ذلك أنهم يؤثرون وضع المسألة في إطار مفاضلة بين فكر غبر وفكر وفد وهم بين الغابر والوافد متحررون ومختارون هم خارجون. فالتراث هنا يشير إلى الإسلام بضمير الغائب. الغائب عن المتكلم أو عن المخاطب أو كليهما. التراث هنا لايدل على ماض موصول بالحاضر وأفضى إليه، رغم مايختلفان فيه لاختلاف الزمان، ولكنه يدل على الغبر المنقطع، وهم وقوف على غير أرضه هو واقع مضى، وأنت تستطلعه عسى أن تلتقط منه ماينفع، بغير إلتزام ولا ارتباط.

وإذا كان هذا الفريق يرى أنه لاتلازم بين تطبيق نظام قانوني في الماضي وبين صلاحيته للتطبيق في زمان آخر، لذا فإن هذا الفريق يعيب على المتحاورين الحديث عن تطبيق الشرعية في الماضي كسند للمطالبة بتطبيقها في الحاضر.

والرأي عندي أن ثمة أصولا وإطارا مرجعيا يجب لأي إطار حضاري الحفاظ عليه، وهذه رؤية إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الإجتماعي والحضاري وجدناها قوائم إرتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوية والشعور بالإنتماء لدى الجماعة، حتى إن تعددت الأديان فيها.

إن واحدا من المشاكل الأساسية التي ينتجها مفهوم المراحل التاريخية التي تشمل تاريخ البشرية جمعا أنها تختصر الملامح الحضارية لكل جماعة عاشت بمفاهيم و قيم وأسس و لغة حضارية هي قوام تشكل الجماعة بماضيها وتاريخها وحاضرها، وهي مايشكل خاصة «الأنا» لديها.

وإن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المميزة لكل من الشعوب يطمس ذاتية هذه الشعوب ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تفد باعتبارها تقدما وعصرية وحداثة، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا وواقعه هو

مدنيتنا الفاضلة.

التراث المعاصر:

وضع المسألة في تصوري، أنه في البدء كان الإسلام، عقيدة ورباطا سياسيا وثقافة شاملة مستوعبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني وللنظم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخي. وهي ينبغي أن تكون المسلمة الأولى والمشرع الأول. ثمة عقيدة تقتضي الانتماء، وثمة كيان حضاري انبنى عبر السنين وضم في رحابه العديد من المذاهب والمدارس والنظم والقيم، ولايزال بأصوله وكلياته منفتحا لجديد يصدر عنه. وهو بحسبانه كيانا حضاريا لجماعة ممتدة التاريخ، يشكل هوية وشعورا بالإنتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميزا لها عن غيرها. ومن ثم فهو الميزان وليس الموزون، فيما تأخذ الجماعة وماتدع، وهو معيار الحكم والإختيار وليس المحكوم ولا المختار.

من هذا الأصل تتتابع بعض الفروض، وهي إن مجمل هذا الكيان الحضاري يعدل عنه في جملته. لأن العدول يفيد فقد الهوية. ولايعدل عن جزء منه أو أجزاء، إ ن كان ذلك يؤدي إلى خلخلة الهوية. وإن النظر في إصلاحه يكون بمادته الحضارية تطويرا وتعديلا وإعادة تركيب، كل ذلك ماأمكن. وإلا فلا يعدل عن أجزاد منه إلى وافد خارجي عنه، إلا إذا تحقق من ذلك وجفع للجماعة المشمولة بهذا الكيان، وبما لايخل بالتجانس الحضاري له، وبما ينهضم به هذا الوافد ليشيع في كلياته ويخضع لأصوله وثوابته.

من هذا الموقف وبهذه المعايير، يمكن النظر فيما وفد إلينا من الغرب في القرنين الأخيرين، ومعالجته في هذه الوقفة التاريخية التي نتدبر فيها تاريخنا القريب، بما أفصح من تجارب النهوض والإنتكاس. لقد وفدت إلينا نظم الغرب وفكره وقيمه بإسم المعاصرة، وترادفت مع العصرية. وقامت بها تحت هذا الإسم علاقة التنافي بينها وبين الموروث الحضاري القائم، الذي ترادف بحكم اللزوم في هذا التصور، مع الرجعية والتخلف. وما يتعين الحذر منه بداءة هو هذا الترادف والتلازم، بين الوافد والعصري، وبين الموروث والرجعي.

من جهة أخرى، فإن الوفود الفكري والتنظيمي قد تواكب مع الوفود السياسي العسكري والإقتصادي، وما لم يفد اختيارا وفد جبرا. وبصرف النظر عن التفاصيل، وعن النافع وغير النافع، فقد آلت الأوضاع جملة، إلى نوع من الازدواج والانفصام، شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والإقتصادية والإدارية. الفكر الديني قام بجواره الفكر العلماني، والتعليم الديني قام بجواره التعليم الآخذ من الغرب، والنظام القانوني الآخذ من الشرعية، قام بجواره وعلى حسابه النظام الآخذ من فرنسا. ونظام الحكم الفردي قام بجوارده وبغير مساس به النظام النيابي، والنظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة الحديثة بجوارها، والإنتاج الفردي والعائلي قام إلى جواره نظام الشركات وشركات المساهمة، وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل. هذه الملاحظة لايقوم بها عصر مخالف للعصر الأوربي، وإن واكبه. ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد. وبها يختل النسق الإجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية. وبهذه الملاحظة تتأكد الأسئلة الثلاثة السابقة. ماأحرانا أن نستبدل بلفظ «العصر» الذي يفيد الزمن وحده، لفظ «الظرف» الذي يتسع للزمان والمكان.

هذه النقاط السابقة، لم أقصد أن أجحد بها أهمية أخذ مانراه صالحا من فكر الغرب ونظمه. ولكني قصدت فحسب فك التلازم بينه وبين العصرية. كما قصدت أن أشير إلى أن أبين وجوه التحدي التي تواجه عالمنا، بحيث يلزم فيما نختار أن نقيس صلاحه في إطار هذه التحديات وفي إطار النسق الحضاري العام، لنكون على بصيرة من حسن أعماله، ولئلا ننوي منه شيئا، ويسوقه الواقع مساقا آخر. و ما يتعين ملاحظته أن فكرة جمود «التراث» عن التلاؤم مع الواقع المعيش، تماثلها وقد تزيد فكرة جمود «الوافد» عن التلاؤم معه. وإذا كان الأمر يقتضي تجديدا واجتهادا هنا فهو يقتضي مايساويه في الجانب الآخر، تجديدا واجتهادا واختيارا أيضا. وإذا نسب التقصير إلى رجال «التراث» فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية

تراثنا هو المنطلق للتنمية

أ. عادل حسين

أولا: العلوم الاجتماعية وإشكالية التحيز :

يبدو أننا بدأنا - على المستوى الفكري والنظري مرحلة من المراجعة النقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية. ويبدو أن كثافة التحولات التي شهدتها منطقتنا في العقود الأخيرة كانت حافزا أساسيا في هذا الاتجاه. ومن ناحية أخرى حدث داخل العلوم الاجتماعية نفسها (كمجال معرفي) أن مرت مرحلة كافية من الاعتماد على النظريات الجاهزة بحيث تجمع لدى باحثينا عبر الممارسة عدد من الملاحظات النقدية. ويلاحظ أن هذه اللحظة عندنا تتوافق مع لحظة أزمة ومراجعة داخل الفكر الغربي نفسه. ولكن أرجو ألا يعني هذا أن نغرق في متابعة مختلف الارهاصات التي تصدر عندهم في محاولة لتجاوز أزمتهم، إذ ينبغي أن نتنبه إلى أننا نشعر بالأزمة لأسباب نستقل بها، وفي ضوء ممارستنا الخاصة.

وأغلب ما أطرحه هو مجرد نتائج لا يتسع المجال للأسف لتسجيل حيثياتها كلها، فلست بصدد عرض نظرية متكاملة، وغاية ما أطمح إليه في هذا البحث هو تعميق إدراكنا لخطورة التبعية في مجال «العلوم الاجتماعية» نظرا لما تحمله في مفاهيمها وأسسها من تحيز، وإرساء قبول مبدئي بمشروعية الاستقلال النظري في هذا المجال. ويتطلب الأمر توضيح بعض النقاط :

أ - العلوم الاجتماعية غير العلوم الطبيعية :

اهتمامنا بما يسمى « العلوم الاجتماعية » لا ينشأ - كما نعلم - عن مجرد الاستمتاع بإجراء تمرينات ذهنية في إنشاء نماذج رياضية أو غير رياضية . ولكن ينشأ الاهتمام عن أهمية أن نفهم المجتمع - الأمة على أفضل نحو ممكن بهدف تحسين إدارته . ومضمون هذا التحسين ينعكس - في التحليل الأخير - في زيادة درجة التوازن والرضا التي يشعر بها أفراد المجتمع - الأمة، وفي تكامل العلاقات داخل هذا المركب، ويتطلب هذا نوعا ما ودرجة ما من الصراع (1)، وكافة ما نتوصل إليه من أساليب بحثية أو من مفاهيم وتركيبات نظرية مسخر لهذه الغاية، وينبغي أن نعدل ونصحح في أساليبنا ومفاهيمنا كلما تطلبت المعرفة الصحيحة ذلك. وهذه المهمة لم تتوقف المجتمعات البشرية عن أدائها منذ وجدت. وفي هذه العملية استخدم المنهج العلمي (صراحة أو ضمنا) لاستخلاص النتائج من التجارب التاريخية، ثم تم تركيب مفاهيم وتصورات نظرية من هذه التجارب، وقليل من هذا التراث مكتوب (جمهورية أفلاطون مثلا)، وكثير منه لم يحفظ لأنه كان يتداول شفويا باعتباره من أسرار الحكم تتلقاه الخاصة (وما زال مضمون هذا التقليد ساريا بشكل أو بآخر حتى يومنا هذا)، ولكن الآثار العلمية لهذه الأعمال النظرية لا تخطئها عين على أية حال، وإلا كيف نشأت المؤسسات وتطورت وتحددت

(1) هذه الدرجة المنضبطة من الصراع يعبر عنها القرآن في قوله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" (البقرة 251).

علاقاتها؟ وكيف قامت الحضارات التي احتضنت الإبداع ووظفته؟ كيف تحقق الاستقرار وكيف نظمت الحروب والصراعات؟ المجتمعات البشرية حصلت إذن على معرفة اجتماعية كانت خلف إنجازاتها المتراكمة، ولكن كان المفهوم الاجتماعي العقلاني متفاعلا مع عقيدة ما، فزعم الفكر الأوروبي (وخاصة منذ التنوير في القرن الثامن عشر) أن هذا مما يتنافى مع العلم، فوسم هذا التراث المعرفي الهائل بأنه غير علمي، ولا يمثل إلا إرهاصات قو م بدائيين.

وعلى المستوى المعرفي، كانت سيادة أفكار التنوير تعني سيادة المفهوم الدنيوي (بكافة مدارسه) (1) لأمور المجتمع، وبالتالي المفهوم الدنيوي لمضمون التقدم. وفي ظل هذه السيادة احتل العلم الطبيعي التجريبي مكانة مبالغا فيها. وشيئا فشيئا اختزلت المعرفة الاجتماعية إلى مستوى العلوم الطبيعية. في مجال المعرفة الاجتماعية مرت العملية عبر مسالك مختلفة: الاقتصاد الكلاسيكي و النيو كلاسيكي - والوضعية في علم الاجتماع - وما تفرع عن ذلك في علم السياسة - ثم الماركسية ... إلخ. في مواجهة ذلك كله اختلفت المدارس، لكن استهدفت كلها أن تقيم علوما تشبه العلوم الطبيعية، و كلما تعثرت المحاولات، وظلت النتائج بعيدة عن هذا المثال، أصروا على أن هذا لا يعني إلا أن العلوم الاجتماعية ما زالت متخلفة وفي مرحلة أدنى، ويقال كثيرا أن هذا يرجع إلى حداثة هذه العلوم الاجتماعية، وهذا ادعاء غير صحيح.

ولكن رغم دلالة هذا الفشل المتوالي في التجارب ما زال هناك إصرار على المعادلة، و مع تأثرنا الشديد بالغرب انتقل إلينا بالتبعية تطلعه إلى تحقيق الهدف نفسه. ولكن ألا تصلح التجربة شاهدا على أن السؤال المعروض علينا خاطئ في أصله وجوهره؟ لقد سبق تجريب المنهج المقترح في الممارسات النظرية الغربية، فمنهج التوصل إلى وحدات تحليلية مثلا مستخدم فعلا في المدارس المختلفة (الطبقة - النخبة - المؤسسات - الأنساق - فائض القيمة ... إلخ) وتم بالفعل تركيب صورة اجتماعية على غرار الصورة الفيزيائية للعالم كما تنشئها العلوم الطبيعية، ومع ذلك نعلم أن المشكلة لم تحل، إذ ظلت العلوم الاجتماعية غير منضبطة إلى القدر الذي نلحظه في العلوم الطبيعية و يرجع ذلك إلى طبيعة الظواهر محل الدراسة. فظاهرة المجتمع الحي العاقل تختلف عن طبيعة المادة غير الحية وغير العاقلة. فالقوى الفاعلة في المجتمع الحي لا تخضع في ظروفها، وفي قياس إمكانيات دورها واتجاهها لوحدات نمطية ولا لعلاقات نمطية بين هذه الوحدات. وفي المجتمع فارق كبير بين أن نكتشف قواعد اللعبة وبين أن نتنبأ بنتائج المباراة أو أن نتحكم فيها.

وفضلا عن الاستحالة لماذا هذا الإصرار على أن تكون العلوم الاجتماعية مثل العلوم الطبيعية؟ هل نحن بصدد هدف نبيل أو مقدس يستحق كل هذا العناد؟ ما يعني هذا الهدف علميا بفرض إمكان تحققه؟ إنه إلغاء لحيوية المجتمع المتجددة وتحويل للمجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومضبوطة بالأزرار. إنه تسريع لقيام الدولة الشمولية في أبشع صورها، وتكثيف لوظائفها. هل سيسعدنا هذا الفتح «العلمي» «العقلاني» العظيم؟ وهذا النجاح المفروض فرضا هل نصفه بأنه اكتشاف لقوانين الحركة الاجتماعية الموضوعية أم بأنه محاولة لفرض قواعد وقوالب من إنشائنا على الحركة الاجتماعية؟

2- مدارس غربية وليست علوما عالمية:

بعد هذه المعارضة للتوجه نحو توحيد نمطي العلوم، ننتقل إلى محاكمة (العلوم) الاجتماعية الغربية من زاوية أخرى، فنتساءل: ما هو المجال الجغرافي، وما هو العمق التاريخي اللذين تستند إليهما هذه العملية في تعميماتها أو في بنيتها النظرية؟ إن مشروعية الإدعاء بقيام علوم اجتماعية، ومشروعية الزعم بأن هذه العلوم تركيز قريب عن الموضوعية لمجمل معارفنا الاجتماعية، ومشروعية المطالبة بالتالي باعتراف عالمي بمصداقية وعلمية النتائج التي توصلت إليها هذه العلوم ... مشروعية هذا الزعم وهذه المطالبة تتطلب (ضمن ما تتطلب) استنادا إلى قاعدة كافية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية وبعمق

(1) تستخدم الدنيوية في هذا البحث بدلا من مصطلح العلمانية Secularism حيث يرى الكاتب أن الاول أكثر دلالة.

تاريخها الطويل . وواقع الحال أن ما يسمى الآن «العلوم الاجتماعية» لا يستند إلا على معرفة أهل الغرب عن مجتمعاتهم في العصر الحديث، أي أن بقعة الضوء تركزت على شريحة رقيقة من التاريخ وعلى مساحة محدودة من الأرض، وصيغت الأبنية النظرية كافة وفقا للأسئلة المطروحة في هذا النطاق المحدود .

وجاءت الإجابات على هذه الأسئلة في البداية في حقبة التنوير وإن غلبت البساطة على الأفكار التي ظهرت حينئذ، ثم قدمت بدءا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر الإجابات المركبة (الأنساق النظرية) والتي انقسمت أساسا إلى اتجاهين :

الاتجاه الأول : اتجاه صراعي بين العمل ورأس المال بهدف التغير الثوري الراديكالي .

أما **الاتجاه الثاني** : فهو اتجاه يدعو لاستكمال المؤسسات اللازمة لاستقرار العلاقات بين العمل ورأس المال وإجراء التحسينات المطلوبة من خلال هذا الاستقرار وبهدف دعم التوازن المطلوب للاستقرار .

ويلاحظ طبعا أن أسئلة الاتجاهين وإجاباتهما تحددت بمفاهيم الدنيوية والتقدم الدنيوي (العقيدة السائدة في الغرب الحديث) وحتى حين اكتشف البحث العلمي أهمية وجود الدين لأي مجتمع تقدمت مشروعات أديان دنيوية لأداء الوظيفة (صراحة أو ضمنا) .

ولكن الاقتتال بين قطبي الصراع الاجتماعي في أوروبا (الرأسمالية والاشتراكية) يبدو في الماضي كنوع من المباراة الصفرية في حالة صراع صاف (أي أن كل مكسب لفريق يمثل خسارة للفريق الآخر بنفس القدر) وفي هذه المرحلة تحولت النظريات «العلمية» الاجتماعية - كما قلنا - إلى رموز وعقائد مقدسة (وإن ظلت عقائد فرعية باعتبار الدنيوية الدين الأساسي عندهم). وقد تطور الوضع في السبعينات بحيث تحسنت العلاقة بين الاشتراكية والرأسمالية، فخفت الحدة وأزيحت عن الصراع هالته الأيديولوجية، بكل ما مثلته في الحقبة الماضية من تعصب ومطلقات كثيرة لم تخضع للبرهان، وصدرت كتابات عن نهاية الأيديولوجيا (بهذا المضمون). وصدرت في الفترة نفسها دراسات اقتصادية - اجتماعية عديدة تحلل اتجاه التقارب بين بنية النظام الرأسمالي القائم وبنية النظام الاشتراكي في الدول الصناعية وفي هذا الجو أصبح الحوار ممكنا وجاريا بالفعل (صراحة وضمنا) بين المدارس النظرية المختلفة، ولم تعد مستهجنة محاولات الوصول إلى مفاهيم مشتركة أو توليفات موحدة من الأنساق النظرية السابقة .

إن هذا التوجه كنا نراه منعكسا في سبيل الدراسات المستقبلية الغربية (كمية وكيفية) أثناء مواجهتها للمشاكل المتوقعة في إطار الثورة العلمية والتكنولوجية، فهذه الدراسات كافة كانت تتضمن بشكل أو بآخر أن نتائج هذه الثورة ستؤدي إلى وحدة النظام الاقتصادي الاجتماعي، إلى «المجتمع ما بعد الصناعي»، وهذه ذروة الأزمة . فالفكر الغربي كان يبشر (أثناء حروبه الداخلية المقدسة) بأنه يسعى لتحقيق فردوس أرضي، وكان هذا الدين الكاذب، أو السراب الأيديولوجي متسربا من مفاهيم الدنيوية. المدارس المختلفة كانت بمثابة مداخل مختلفة إلى هذا الفردوس. فإذا كنا الآن قد وصلنا إلى الوفرة، وإذا كان الفرقاء قد توصلوا إلى تصور متقارب لمجتمع الوفرة هذا من حيث الانتاج والتوزيع. إذا كان الغرب قد وصل إلى هذا كله ولم يجد الفردوس، إذن ما بعد؟ (1) .

إن القيم النبيلة تتحلل بسرعة متزايدة، ووصلت النفعية والفردية إلى حد أن الناس فقدت شهيتها الطبيعية لإنجاب الأطفال حتى لا يقاسموهم رزقهم واستمتاعهم بمتع الحياة. الإحساس بالاختناق والاغتراب قائم ويزيد . والإحساس بالخطر رهيب، فآفاق الثورة العلمية والتكنولوجية لا تحمل وعودا

(1) كتب هذا البحث قبل الإنهيارات التي أصابت المعسكر الشيوعي مؤخرا. وهذا التطور المذهل لايخل بالتحليل الوارد في البحث أو بنتائجه. فقد تابع البحث الادبيات التي كانت تصدر في السبعينات والثمانينات وكانت في أغلبها تستنتج أن التقارب بين النظامين السائدين سيستمر حتى يصل الأمر إلى نظام واحد. ولكن كان الكل يتصور أن يتحقق النظام الاقتصادي الاجتماعي الواحد عبر عملية تدريجية ممتدة... والجديد الآن أن النتيجة تحققت في قفزة واحدة مفاجئة... ويظل السؤال المطروح صحيحا : ماذا بعد؟

بالرخاء فقط، ولكن تحمل نذيرا بالدمار الشامل أيضا، وبخراب البيئة. وكل هذا لا يحله أي تصور نظري في الترسانة الغربية... ولكن هذا مأزق خاص بمسيرتهم وعلومهم الاجتماعية.

إن الهموم والتحديات التي تواجهها الحضارة الغربية في مرحلتها المعاصرة لم تعد تجد الحلول على المستوى الاقتصادي والاجتماعي في المقام الأول (بعد ما تحقق على هذا المستوى) فهي تمتد بجذورها إلى المستوى الأيديولوجي الأعلى (إلى سيادة الدنيوية)، أي إلى أساس الحضارة الغربية الحديثة الذي لم يخضع بعد للبحث والمراجعة الجادة، وهنا تكمن ذورة الأزمة النظرية والعملية.

والآن ما لنا نحن وكل ذلك؟ إن الأسئلة كافة والإجابات كافة نشأت عن المجتمع الغربي في مراحله المختلفة، ونحن من موقع التاريخ الخاص لأمتنا، ومن واقع التبعية والتخلف الاقتصادي نواجه أسئلة غير أسئلة الغرب، ويتطلب هذا أن ننشيء مدارس تختلف عن مدارسه ويجب أن نفهم مجتمعنا ومساره في الماضي وفي المستقبل في ضوء المبادئ الاسلامية.

3 - المدارس الغربية معادية لنا :

إذا كان الوجه الأول لتأثر المدارس الاجتماعية الغربية بالعقيدة السائدة تمثل في خضوعها للدنيوية، فإن الوجه الثاني للتأثير العقيدي تمثل في قبول «مسلمة» تفوق الغرب، ومشروعية سيطرته على العالم (أي علينا). والوجهان مرتبطان تماما. إنهما وجها عملة واحدة. فإذا كان الغرب سيدا متفوقا، فإن مجمل نظرياته المشتقة من الدنيوية هي العلم، وينبغي أن تسود. وكل ما عداها غير علمي متخلف وينبغي أن يختفي. إن الوجه الثاني للتأثير الأيديولوجي (التفوق والسيطرة) نراه مبثوثا في سائر أنحاء الفكر «العلمي» الاجتماعي الغربي. في دراسات التاريخ العام كانت تلوى الحقائق ليا خدمة للنتيجة التي تقول صراحة أو ضمنا (صدفة أو لأسباب أثنية أو أنثروبولوجية) إن مسيرة التقدم هي رسالة الغرب التاريخية. نجد هذا في دراسات التاريخ العام وما نشأ عليه من نظريات وفلسفات. وما تفرع عنه مثلا في أعمال المستشرقين أو في تاريخ الفلسفة أو تاريخ العلوم. فطوال القرنين الأخيرين كانت المقولة الدائمة أن العلم الكلاسيكي أوروبي أساسا، وأن أصوله ترجع مباشرة إلى الفلسفة و العلوم الإغريقية. و قد يحدث اعتراف ببعض الانجاز الفلسفي أو بقيام علوم معينة في هذه الحضارة أو تلك، و لكن يظل هذا الإعتراف في إطار أنها مجرد إسهامات ثانوية تستمد قيمتها من انضمامها إلى الترسانة الأم. والعلوم الاجتماعية كافة تدرس المجتمع الغربي الحديث في ارتباط مع هذا المنظور التاريخي، وتأكيدا لنتائجه في العصر الحالي. ففي المدرسة الاقتصادية الغربية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، وما تفرع عن ذلك من دراسات التنمية الاقتصادية المصدرة في العقود الأخيرة إلى الدول التابعة (المسماة بالنامية)، نجد أن الحديث عن المنافسة وتحرير التجارة الدولية، ونموذج التنمية بالانتشار يضمر (أو يبرر) فرض سيطرة الأقوى (الغرب) على النظام العالمي المستند اقتصاديا إلى تقسيم معين للعمل الدولي. الأمر نفسه نجده في «العلوم» الاجتماعية و «العلوم» السياسية، فكافة أشكال التنظيم الاجتماعي والإدارة السياسية خارج الغرب (أي أشكال غير الليبرالية السياسية) تعتبر مستوى أدنى غير قابل للتجدد والتطور، ومجرد قيام هذا المفهوم في قلب المدارس الاجتماعية والسياسية يجعل هذه المدارس «عقيدة» تلعب أداة تبرير للاستعمار وبسط النفوذ بأبشع الأساليب. وأكثر من ذلك فإن إشكالية هذه «العلوم» هي كيفية تطوير البنية الاجتماعية والبنية السياسية على نحو يمكن الغرب من القيام بمهمته «التاريخية» في "تحديث العالم وتمدينه"، بكفاءة أعلى. إن الدراسات الخاصة بالعلاقات السياسية الدولية (كما هو الشأن مع العلاقات الاقتصادية الدولية) تنهض كلها الآن على أساس معالجة المشاكل التي تنشأ عن "بقاء كل شيء على حاله"، أي إعادة إنتاج السيطرة الغربية.

4- مفهوم الممارسة النظرية المستقلة :

تزايد الحس النقدي بين المشتغلين عندنا في العلوم

الاجتماعية وانتشر الحذر من احتمال تصدير التبعية الفكرية في غلاف هذه النظريات الغربية. والمدخل العام لهذا الموقف النقدي تدعم من خلال كشف لتحيز الدراسات الغربية وتحاملها الواضح فيما يتعلق بتاريخنا وتراثنا. وليس عيبا أن يبدأ الكشف عبر شك مبدئي في صحة النتائج الغربية ناشئ عن انتماء عميق لأمتنا، وثقة متوارثة في إنجازاتها، ولكن من المؤكد أن هذا الشكل قد تحول إلى يقين بعد عديد من الدراسات الإمبريقية لباحثينا أثبتت القيمة الحقيقية لإنجازاتنا، وحددت بعض معالم المسار الخاص الذي اتخذه عندنا. وقد حدث الشيء نفسه في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة (والتنمية عموما)، حيث أثبتت الدراسات الإمبيريقية أن التركيبات النظرية الغربية تحمل خللا ما بدلالة نتائج العملية التي نشأت عن تشغيل هذه النماذج، والتي لا تحقق المصالح المستهدفة من منظور وطني أو لا توصلنا إلى معرفة صحيحة تعين في اتخاذ القرارات الملائمة. وهذا جيد، ولكن هذا الموقف النقدي آن له ألا يتوقف عند المستوى الإمبيريقي والاكتفاء باستخلاص النتائج الجزئية المباشرة عن هذه التجربة أو تلك. آن لنا أن نستخدم هذه النتائج أساسا لتحدي مجمل البناء النظري الغربي، فالتوقف عند المستوى الإمبيريقي (مع بقاء البناء النظري على حاله) قد يصل ببعضنا إلى أن اكتشافاتنا الإمبريقية هي مجرد انحراف عن المسار «الطبيعي» للأمور، فنظل نعيد المحاولة ونزيد، مع أن النظرة الشاملة والأعمق قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، و بالتالي فإننا لسنا بصدد مصاعب غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، و لكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر.

وأعتقد أن تزايد الاعتراف بمفاهيم تعدد المراكز الحضارية والاستقرار الحضاري، إنجاز إيجابي في هذا الاتجاه المستهدف. وأعتقد -أيضا أن مصطلحات التحديث المؤصل أو التراث والمعاصرة، أصبحت تلقى بدورها قبولا متزايدا، وقد أفضل مصطلح التجدد الذاتي للتعبير عن المفهوم المقصود بطريقة أكفأ على ما أعتقد، ولكن يبقى أن القبول المتزايد لهذا المفهوم (والذي ما زال غامضا ومشوشا) يشير إلى الاهتمام ببدء ممارسة نظرية مستقلة (1) تعتمد (على الأقل) على النتائج الإمبريقية و مدعمة بالمدخل النقدي العام. إن الممارسة النظرية المستقلة مسألة بالغة الصعوبة وتحتاج عباقرة وموهوبين، ولكن لا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى التردد في اقتحام الميدان. والمحظور في مثل الممارسة هو أن نخدع أنفسنا أو نلجأ إلى التلفيقية. وأقصد بخداع النفس أن نستخدم المفاهيم الغربية نفسها، مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها أو مع محاولة متعنتة لإثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به. إن هذا المنهج يؤدي بطبيعة الحال إلى العودة لاستخدام الأنساق الغربية الكلية وإن تغيرت المصطلحات والأسماء أو حيثيات القبول. والخطر من التلفيقية يعني أن نضيف إلى ترسانة المفاهيم والأنساق الغربية مفاهيم تتعلق بالإيمان بالله مثلا، أو بالأسرة، أو بعض القيم، ونتصور أننا قد حللنا بهذا الإشكالية الصعبة، ناسين أن المفاهيم الدنيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية الغربية مفاهيم فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية تتعارض تماما مع المفاهيم الفرعية المتولدة عن المتغيرات التي أدخلناها (وخاصة الإيمان بالله تعالى)، وحصاد مثل هذه المحاولة التلفيقية يفتقد أي قدر من الاتساق الواقعي والمنطقي، ويفتقد بالتالي مشروعية الإدعاء بإقامة بناء نظري فعال.

وفي عملية البناء النظري الموجه للتجدد الذاتي، نؤكد أننا لا نرفض استخدام بعض المكونات النظرية المكتشفة في الغرب، ولكن يتطلب ذلك فرز محتويات الترسانة الغربية، وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون (عالميا). كذلك يتطلب الأمر فحصا للمفاهيم وكشف علاقاتها الصريحة والضمنية مع عقيدتهم السائدة، وبالتالي مدى اتساق ذلك مع مفاهيم عقيدتنا السائدة. فمفاهيم مثل الانسان الاقتصادي، والقيمة العمل، ترتبط بالعقيدة الدنيوية. وتفضي إلى تحليلات وتركيبات

(1) الممارسة النظرية المستقلة تعبر عن عملية التقدم الحضاري الأصيل في أية منطقة وفي أي عصر (أي أنه يعبر عن هذا المفهوم العام وعند مستوى عال من التجريد) أما عند مستوى أدنى من التجريد، وفي منطقتنا الإسلامية تحديدا فإن المصطلح الدال عندنا على هذه العملية هو «الاجتهاد».

اقتصادية يحكمها هذا التحيز العقدي. «الانسان الاقتصادي» هو المفهوم المحوري الكامن خلف الفكر الاقتصادي الغربي (الكلاسيكي والنيوكلاسيكي)، فكل آليات السوق وتوازناته تصبح لغوا إذا لم يكن الانسان الاقتصادي حاكما لجانب العرض وحاكما لجانب الطلب. ومفهوم الانسان الاقتصادي هذا هو فرض الانسان المشوه (بمعاييره الاسلامية) ولكن ترتبط مواصفاته عضويا بالعقيدة الدنيوية - وفرض أن القيمة (أو القيمة التبادلية) للسلعة تتحدد بساعات العمل الاجتماعي المبذول في إنتاجها هو نقطة البدء في نموذج ريكاردو، وقد قبله ماركس أيضا كنقطة بدء في نموذجه الاقتصادي للرأسمالية. وفي تقديرنا أن هذا الاعتماد لفرض القيمةالعمل (ووفقا لمفهوم العمل المستخدم في التحليل) أوقع التحليل الاقتصادي الريكاردي والماركسي في ارتباكات ومفارقات يصعب الخلاص منها. ولكن ما يعنينا هنا هو ملاحظة العلاقة بين هذا الفرض (الذي يبدو لدينا خاطئا وغير واقعي) وبين العقيدة الدنيوية، فتحدد القيمة بالعمل الاجتماعي وحده، ودون إدخال للأرض (أو الطبيعة) في الحساب، يعكس المبالغة في دور الانسان داخل العقيدة الدنيوية. الانسان «الخالق» الفعال لما يريده «قاهر الطبيعة». ولم يكن صدفة أن ابن خلدون وصل إلى تصور مختلف للقيمة يتحدد بما يقدمه العمل الاجتماعي والطبيعة معا، فهذا بدوره يعكس مفاهيم العقيدة الإسلامية. والمفكرون الإسلاميون عموما -ووفقا لأصول عقيدتهم- يرون الانسان معمرا للطبيعة في إطار التكامل معها وإثرائها، بحيث لا يكون السعي فيها والصراع معها محطما لموازينها، ولم يكن يتسق مع الفكر الإسلامي بالتالي موقف عدم المبالاة من تخريب البيئة. هناك احترام لقدرات الانسان ودوره، ولكن مع وضع قدرة الانسان ودوره في إطار الكل الأشمل الخاضع لله تعالى.

في ضوء هذه التحفظات يمكن أن نصل إلى قبول مفاهيم أو وحدات تحليلية مثل : الطبقة - النخبة - التراتب الاجتماعي - الأمة - التوازن الاجتماعي - تمفصل الممارسات الاجتماعية - التخطيط ... إلخ (ويلاحظ أن الأمثلة المقبولة مني تنتمي إلى مدارس غربية مختلفة). مثل هذه المفاهيم أو المكونات إذا استخدمناها باعتبارها عالمية (أي عند مستوى عال من التجريد) ستتخذ مضامين خاصة بنا وفق شروط نسقنا النظري المستقل المتأثر بأسئلة واقعنا الاجتماعي الموضوعي. وهذا طبيعي، فاستخدامها عندنا أي في مستوى مجتمع - أمة معين، وهو استخدام لهذه المفاهيم عند مستوى أقل من التجريد، ولذا فإن مضمونها ووزنها النسبي وعلاقتها المتبادلة في نسقنا النظري تختلف كثيرا أو قليلا عن وضعها في النسق الغربي، فالأمة والدولة المركزية عندنا - على سبيل المثال - تتخذان مضمونا خاصا ووفقا لطبيعة تكوينها التاريخي. فالأمة - الدولة ليست إنجازا حديثا شكلته البورجوازية وارتبط إلى حد كبير بمصلحتها في توحيد السوق الداخلية وفي المشاركة في مشروع السيطرة الخارجية (كما حدث في الغرب الحديث). الأمة والدولة المركزية تشكلتا عندنا منذ زمن بعيد، وقبل أن تظهر البورجوازية الأوروبية على مسرح التاريخ بقرون طويلة، وقد تراكم في هذه العملية أثر العقيدة الموحدة (الإسلام) الذي رسخ الترابط والانتماء على نحو أقوى مما حققته وحدة السوق في الولايات المتحدة. الطبقات الاجتماعية تحمل عندنا كذلك مضامين تختلف عن تلك المضامين المحددة التي اتخذها هذا المفهوم في السياق الأوروبي، فلا الملتزمون عندنا كانوا كإقطاعييهم، ولا رجال الأعمال في ماضينا وحاضرنا كان لهم نوع الدور أو وزنه الذي أدته بورجوازيتهم، وكذلك لم يكن للصراع بين طبقة العمال وطبقة أصحاب رؤوس الأموال الدور الكبير نفسه الذي كان لهما داخل النسق الاجتماعي والنظري الأوربي... إلخ. إن دور الطبقات المختلفة تحدد عندنا بمنطق تطورها التاريخي الخاص، في إطار استمرارية مجتمعية تمثلها الأمة -الدولة.

ثانيا: تراثنا هو المنطلق للتنمية :

أشرت في حديثي عن الممارسة النظرية المستقلة إلى أنها تقتضي استيعابا لما ورثناه إذا أردنا أن نضع تصورا للمستقبل. فالتراث -والإسلام في القلب منه- لا يعتبر مجرد تاريخ مضى،

فهو حامل لرسالة متجددة وأساس لصياغة نهضتنا المستهدفة. ونقصد بالتراث مجمل التاريخ الحضاري التي يتسع عندنا للإنجازات المادية والمعنوية. ويشمل ما هو مكتوب ومنشور وما هو كامن أو متضمن في السلوك باعتباره قيما وتقاليد موجهة . والتركيز الخاص على الإسلام لا ينفي أثر التاريخ الحضاري السابق على الإسلام في مصر أو في غيرها من الأقاليم، ولكنه يعني أن التأثير الجوهري والإطار المرجعي المعتمد يرتبطان أساسا بالإسلام. وبالنسبة لأثر الحضارة الغربية الحديثة، فإنه أثر كبير وهائل بالنسبة لشرائح اجتماعية محدودة، وهي شرائح تمثل تشوها في البناء الاجتماعي العام للأمة بمعنى أنها تفتقد المفصل الطبيعي مع باقي الطبقات والفئات (وهذا سبب لتوتر حاد في العلاقات الاجتماعية)، أما بالنسبة للغالبية الكبرى من المواطنين (في مراتبهم الاجتماعية المختلفة) فإن قبولهم لوافد من الحضارة الغربية مشروط عادة بعدم التعارض مع المبادئ الإسلامية. ومع الأصول بشكل خاص.

ونرى أن الارتباط بتراث الحضارة الإسلامية لا ينحصر في المؤمنين بالدين الإسلامي. فهو تراث أبدعه وعاشه أبناء الأمة جميعا على اختلاف انتماءاتهم. وبتعبير محدد فإن تراث الحضارة الإسلامية على الأرض المصرية بشكل خاص، هو تركة مشتركة للمسلمين والأقباط. وإذا كان الدنيويون (أو العلمانيون) عندنا أصحاب دعوة أصيلة، وليسوا مجرد صدى للدنيوية الغربية، فإن نزوعهم القوم للدنيوية لا يتعارض مع (بل يتطلب) احتراما ومحبة للتاريخ الحضاري للذات القومية، أي للتراث الإسلامي.

إن أثر الإسلام وتراثه الحضاري في صياغة المستقبل، مسألة ينهض بها التنظير المستقل، أو الاجتهاد والفقه المعاصر ... ومن ناحيتي فإني لا أزعم أنني وصلت في دراستي إلى ما يشبه النسق المتكامل. وما زالت الفجوة واسعة بين ما وصلت إليه وبين ما أتطلع لبلوغه، ولذا فإنني أقتصر هنا على إلقاء بعض الضوء على قضية أعتبرها محورية في الموضوع.

1 - التنمية المركبة عندهم : اقتصادية - اجتماعية :

إن مصطلح التنمية المركبة يؤكد (حسب المعنى الحرفي للمركب) استحالة فصل المكونات الاجتماعية أو السياسية... إلخ على مستوى الواقع. وإذا كان ممكنا أن يتم الفصل على مستوى التحليل النظري، فإن هذه العملية ينبغي أن تتم بحذر وكمجرد خطوة من الخطوات أثناء هذا التحليل. وعلى كل فإننا نقصد حاليا مجرد تعيين ما إذا كانت الجوانب الاقتصادية والجوانب الاجتماعية هي الغالبة والمحددة للطبيعة الكلية للمركب (أي التنمية). ويساعد في توضيح السؤال أن نتذكر سريعا كيف تناولت الممارسة الغربية هذا الأمر مع ملاحظة أننا نقصد بالجوانب الاقتصادية أساليب التعامل الرشيد مع الموارد الطبيعية من أجل الحصول على متطلبات المجتمع من المنتجات المادية والخدمية . و نقصد بالجوانب الاجتماعية كل ما يتعلق بالعلاقات بين البشر الذين يشكلون مجتمعا معينا، في صراعهم وتكاملهم، عبر أنماط الانتشار والتنظيم المختلفة. ووفق هذا التعريف الإجرائي العام فإننا نعتبر الممارسات السياسية والثقافية متضمنة في هذه الجوانب الاجتماعية.

مع عصر النهضة ظهرت مجموعة من الأفكار المعروفة بالنزعة الانسانية ولنقل أنها دنيوية أو مادية. وقد انتشر هذا الاتجاه وبلغ ذورته مع تنوير القرن الثالث عشر الذي طالب بحق الانسان في أن يتطور بحرية وفق "جوهره الطبيعي"، أو وفق فطرته، وكان المقصود استعادة حالة الانسان قبل أن "تغشي بصيرته" المعتقدات الكنسية في القرون الوسطى، فاستعادة أوروبا لما سمي بـ «الفطرة الانسانية» كان أساس النهضة المستهدفة وأساس التقدم في إطار نظام اجتماعي رشيد. وقد أصبح لمصطلح الفطرة الإنسانية استخدامات حالية متنوعة في المذاهب الفلسفية وفي مجالات العلوم الاجتماعية الغربية كافة، ابتداء من الطب النفسي وانتهاء بالأنثروبولوجيا ومرورا بالاقتصاد وإنسانه الاقتصادي (وهو طبعة خاصة من إنسان الفطرة). وحتى وقت قريب كان الشائع أن هناك خواصا ثابتة للفطرة الإنسانية. ولكن اختلفت المدارس مع ذلك (منذ انتصار أفكار التنوير) في تحديد هذه الصفات، و اختلفت بشكل خاص في تحديد نمط

النظام الاجتماعي الرشيد الذي يتسق مع متطلبات الفطرة الانسانية، فظهرت انساق متنافسة ومتحاربة. ويزعم كل منها أنه الأكثر اتساقا مع الفطرة الصحيحة إلا أن الخلافات كافة منذ القرن الثامن عشر حتى الآن ظلت محكومة بالإطار العام لتصور أوروبا الحديثة عن فطرة الانسان. فبعد تهميش الدين أو إبعاده عن حياة المجتمع، أكدوا جميعا أن الانسان دنيوي بالفطرة، ويضع المنفعة الحسية الذاتية في مواجهة أي اعتبار آخر، أو على الأقل قبل أي اعتبار آخر. وواقع الحال أن ما ادعوه كفطرة إنسانية ليس اكتشافا علميا، فهو من تجليات النزعة الدنيوية المادية وليس أكثر. وقد أثبت التاريخ أن هذا المفهوم الأوروبي عن الفطرة الإنسانية أفرز شياطين وسفاحين يستبيحون قتل الآخرين وإبادتهم (أفرادا وجماعات شعوبا وحضارات). ولكن ما يعنينا هنا هو أن هذا المفهوم تولد منه على مستوى النظام الاقتصادي-الاجتماعي الكلي اتفاق الجميع على تقديس معدلات التقدم التقني (الصناعي) أي قامت المقترحات المختلفة للعمران البشري على أساس تغليب الجانب الاقتصادي باعتبار أن هذا النمط من البناء هو الذي يتسق مع فطرة الانسان ونوازعها. فالتقدم التقني والصناعي هو الذي يشبع الحاجات المادية للإنسان، فيصبح ممكنا أن ترق الطبائع ويتهذب السلوك.

وهذا التصور له وجاهته، إذا كان المقصود أنه لا بد من توفير حد أدنى من المتطلبات المادية للانسان قبل مطالبته بآداب علاقته مع الآخرين. ولكن هذا تحصيل حاصل ولا يمكن أن يكون موضعا لنقاش. وتحديدا فإن محاولة تعريف الفطرة الانسانية يبدأ بعد هذه النقطة وليس قبلها. فبدون توفر الحد الأدنى من المتطلبات المادية لن يكون هناك إنسان أصلا... سينفق ككائن حي. والحديث هنا لا يختلف في حالة الانسان عنه في حالة النبات أو الحيوان. وإنما يكون الحديث عن الفطرة الانسانية باعتبارها السلوك الطبيعي الذي يحاسب الانسان على أساسه من الله والناس في إطار تنظيم اجتماعي ملائم، بعد افتراض أنه على قيد الحياة، أي حصل على الحد الأدنى من المتطلبات المادية.

إلا أن الغربيين لا يقصدون ذلك. فالفطرة الانسانية عندهم مجبولة على تقديم المنفعة الذاتية أيا كان المستوى المادي الذي حققته في معيشتها. ولذا فإن ردهم على الملاحظات المشهورة حول تدني أخلاق البشر، حول انخفاض توادهم وتراحمهم، يكون في التحليل الأخير مطالبة بمزيد من رفع معدلات النمو... وحين قدم ريجان برنامجه المستند إلى «اقتصاديات العرض» كان السوفييت لا يكفون بدورهم عن ترديد شعار رفع معدلات النمو الاقتصادي كأساس لحل المشاكل كلها... وقد انهار الاتحاد السوفيتي كله وهو يتكلم عن معدلات النمو... باعوا كل شيء... وتفعل أمريكا الشيء نفسه، بتصور أن ذلك يحدث نموا أعلى... الكل مصر على هذه «الفطرة» رغم أن الملاحظ خلال العقود الأخيرة أن العلاقة تتجه بشكل متزايد إلى أن تكون عكسية بين معدلات النمو الاقتصادي وبين درجة التحسن المعنوي والروحي.

2- التنمية المركبة عندنا: اجتماعية- اقتصادية :

إذا كان حديثنا عن تنمية تابعة فإننا نكون حسب تعبير من نتبعهم بصدد عملية «تحديث» بهذه الطريقة أو تلك. ونحن سائرون على هذا الدرب فعلا. قد تكون درجة التشوه عندنا حاليا أعلى مما هو حادث في دول تابعة أخرى. ولكن التنمية التابعة، بمقتضى تعريفها تحمل بالضرورة قدرا من التشوه، أي قدرا من عدم الاتساق بين نمو القطاعات المختلفة، من منظور قومي... وعلى ذلك فإن زيادة التشوه درجة أو درجتين تعد مشكلة محدودة في مداها ومقدورا عليها طالما أننا في إطار القبول بخضوعنا لمركز خارجي.

أما إذا كانت نظرتنا للمستقبل من منظور التنمية المستقلة، فإننا نكون بصدد تحد حقيقي، وإذا كنا نتكلم في هذا الأمر على سبيل الجد. ونحسب الحسابات المطلوبة، فإن السؤال الأول الذي يواجهنا هو: هل يمكن أن تتولد طاقات كافية لتحقيق المشروع، وكيف؟ آخذين في الاعتبار أن المضي في مثل هذا المشروع يعني مواجهة متصلة مع احتمالات الحرب الساخنة والباردة، يعني رفض التكيف مع النسق الدولي.

ونبدأ بأن نظرتنا للتاريخ البشري وسننه لا تشمل حتمية التنمية المستقلة لكل أمـة، ولا تشمل نمطا عالميا واحدا للتنمية المستقلة. فالنمط الملائم لنا يختلف كثيرا أو قليلا عما يكون ملائما لغيرنا. وعلينا نحن أن نحدد ما يلائمنا في الهدف والوسيلة، وفي المجالين، نختلف عن النماذج المعاصرة (الغربية) وخاصة في مجال الهدف بتغليب الجانب الاجتماعي على الجانب الاقتصادي.

ويصدر الخلاف بيننا وبين الغرب عن مفهومنا للفطرة الانسانية الذي يتعارض تماما مع مفهوم الغربيين لهذه الفطرة. والخلاف بين المفهومين هو بقدر الاختلاف بين الدنيوية والاسلام. فوفق عقيدة إسلام الوجه لله، يكون المال مال الله، والحياة الدنيا معبرا للآخرة، وإذا كنا مأمورين بألا ننسى نصيبنا من الدنيا. فإن من واجبنا أن نفعل ذلك في إطار الضوابط الموضوعية والتي سنحاسب على أساسها يوم لا ينفع مال ولا بنون. هذا المفهوم الاسلامي لا يسلم أبدا بغلبة النوازع الحسية أو الأرضية أو الدنيوية في الفطرة الانسانية. إلا أن الاسلام حين يطالب بتغليب الجوانب الروحية والمعنوية لا يعني سحب اعترافه بأهمية الجوانب المادية، ولكن الغلبة تعني حق التوجيه وفرض الضوابط، وتحقيق هذه الغلبة عملية تتطلب الجهاد المتواصل داخل الفرد وداخل الوسط الاجتماعي بهدف دحر أو تحييد النوازع المضادة لما يعتبره الإسلام فطرة صحيحة وطبيعية.

أحسب أن هذا المفهوم الاسلامي عن الفطرة الانسانية، وأحسب أن استهداف تنشئة إنسان مؤمن أو مسلم وفق المعايير التي أشرنا إليها. يمثل نقطة لقاء بين الغالبية العظمى من الفقهاء والعلماء، وبوسعنا أن نقرر كذلك أن الأصول الإسلامية التي تدخل في إطار علم العمران البشري بشكل مباشر، تعتبر امتدادا لمفهوم الانسان الفرد المسلم. وتعتبر سعيا لأن يكون النظام الاجتماعي في مجمله معينا على نشر هذا الانسان القدوة، وعلى إطلاق قدراته وتأثيراته، بل وتمكينه من قيادة النظام. وكما كان الامتداد للفطرة الدنيوية على مستوى العمران البشري مفضيا إلى تغليب الجانب الاقتصادي على الجانب الاجتماعي. فإن الامتداد للفطرة الإسلامية يعني تغليب الجانب الاجتماعي على الاقتصادي (1). ولكن كيف؟ وإلى أي حد؟ أتصور هنا أن التعبير النظري عن هذا الهدف وعن أسلوب تحقيقه سيكون موضع خلاف بين مدارس متنوعة، كان الأمر كذلك خلال تاريخنا الطويل، وما زال كذلك وتحدد اليـوم. وهذا طبيعي ومطلوب. ولا نريد مؤسسة تقطع في مثل هذه الأمور وتحدد الحلال فيها والحرام، والحقيقة أن أسباب الخلاف المحتمل عديدة جدا. فالفقيه أو المفكر الذي يتقدم بنسق معين مطالب بأن يراعي أوضاع المجتمع في اللحظة الراهنة، ومطالب بأن يراعي الأوضاع الإقليمية والدولية، وهو مطالب باستيعاب منطق التطورات التاريخية التي أدت للوضع القائم في مستوياته المحلية والإقليمية والدولية، ولا شك أن تقييم ذلك كله والخلوص منه إلى نظرة مستقبلية سيتأثر بوضع الذات المفكرة، فهل هي من أصحاب المصلحة في الاستقرار أو من أصحاب المصلحة في الصراع؟ والاستقرار إلى أي حد أو الصراع إلى أي مدى؟ ثم ما هو تقدير الذات المفكرة للإمكانيات الكامنة في الموقف والتي لم تكشف أبعادها بعد؟ ثم هل تكوين الذات المفكرة يميل إلى المخاطرة أو يجفل منها؟ مثل هذه الأسئلة يمكن أن تتفرع منها مئات الأسئلة الأخرى. وكلها قابلة لتوليد مدارس مختلفة.

ولكن رغم هذا، لا ينبغي أن ننسى أن مبدأ التنمية المستقلة، المستند عندنا إلى مفهوم غلبة الجوانب الاجتماعية، سيحد من التباين ... سيجعل الفرقاء -على اختلاف مواقعهم- أعضاء في فريق واحد. فمن منظور التنمية المستقلة لا يمكن، على سبيل

(1) يمكن الإشارة إلى كتابات المعاصرين أمثال أحمد حسين، وسيد قطب، وعبد القادر عودة، ويوسف القرضاوي، ومن خارج مصر نشير إلى مالك بن نبي وإلى باقر الصدر، ويلاحظ أن الاتفاق بين الجميع يقتصر على الفكرة الأصلية (تغليب الاجتماعي على الاقتصادي) ويمكن الرجوع إلى مؤلف هام يقدم صورة عامة لتطور الفكر العربي الإسلامي الحديث من مشرق المنطقة العربية إلى مغربها :

فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)

المثال، أن يحدث خلاف جذري حول ضرورة الحذر الشديد عند التعامل مع الدول المسيطرة على النظام الدولي في المجالات كافة. فالأمة التي تؤمن بأنها مكلفة بأداء رسالة، وبأنها بفضل هذه الرسالة خير أمة أخرجت للناس، هذه الأمة التي تحرص على عزتها وجريتها في الحركة، لا تعطي للأجانب هيمنة على اقتصادها أو أمنها... وكذلك فإن تحديد المسار التنموي (المقيد بتغليب الجوانب الاجتماعية) لن يجعل معدل النمو في الناتج هدفا مقدسا يعلو على أي شيء آخر... على الأخلاق والعدل والقيم.

إن دين الفطرة عندنا على مستوى المجتمع -كما هو على مستوى الفرد- لا يقبل الاستضعاف وقتل الملايين (كما حدث في إنشاء الولايات المتحدة) بحجة رفع معدل التنمية حتى إذا كان هذا صحيحا فإنه مرفوض من كل المسلمين الذين يدرسون النماذج المختلفة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية. وسنستطرد على أي حال في شرح بعض هذه الجوانب التي يتفق عليها في التنمية التي تقود الأهداف والقيم الاجتماعية الانسانية.

ثالثا: بعض النتائج والإضافات لمفهوم التنمية المستقلة (الاجتماعية-الاقتصادية)

1 - نقد مفهوم التحديث

مفاهيمهم في الغرب عن التنمية الاقتصادية-الاجتماعية يسعون إلى نشرها عندنا تحت اسم التحديث... ومفهوم التحديث يتضمن أن الحديث والمتقدم هو الحضارة الغربية، وعملية التحديث هي بالتالي محاولة الدول التابعة لكي تكون قطعة من الغرب، أو قطعة من أوربا -حسب التعبير الشهير للخديوي اسماعيل- قد ابتلع الكثيرون منا هذا الطعم، وأصبح كل من يقول غير هذا -في نظر هؤلاء- جاهلا أو متخلفا. في دراسة ميردال مثلا نجد أنه افترض في «الدراما الآسيوية» أن التحديث هو الهدف الطبيعي والملهم، وتتبع واقعيا ومنطقيا الخطوات المطلوبة لتحقيق قيم التحديث، ولكنه لاحظ بعد أن فرغ من عمله الكبير أن "مثل القومية هي أسهل المثل انتشارا بين الجماهير في الأقطار المتخلفة، بالمقارنة مع كل مثل التحديث الأخرى". ولكنه لم يتوقف طويلا أمام هذه الملاحظة المهمة، والتي كان ممكنا أن تعدل كثيرا في تحليلاته وتركيباته، فالتعمق في هذه الملاحظة كان يربط إعادة بناء الأمة Restructuring بالروح القومية -في المقام الأول- وإذا ربطت إعادة البناء بروح قومية عريقة تتصدى للسيطرة الخارجية (وهذا متسق تماما مع المضمون المركب لنموذج الاستقلال) سيضيف ذلك ويحور فيما يسمى بقيم التحديث. فشرح ميردال (وغيره طبعا) لقيم التحديث يقتصر على العقلانية - تخطيط التنمية - زيادة الانتاجية - المؤسسات والتصرفات المناسبة... إلخ. ولكن ننسى في مثل هذا الحصر أهم قيمة لازمة للنهوض وهي الثقة بالنفس قبل الدول المسيطرة. هذه القيمة هي بالفعل الأهم بمنطق التنمية المستقلة، إذا سلمنا بحقيقة أن الجماهير لا تندفع بكل طاقاتها -وعن حس فطري سليم- إلا في إطار بعث قومي أصيل في مواجهة التحديات الخارجية القوية. إن انتزاع الاستقلال الاقتصادي لا يمكن تحقيقه إلا إذا توفر جو من الثقة بالنفس إلا إذا زالت الرهبة عن "إنصاف الآلهة" أبناء الدول المسيطرة. إلا إذا انبعث الإبداع الذاتي للأمة. وإلا إذا أصبحت هناك جرأة في اتخاذ الموقف النقدي أو الرافض من النصائح الخارجية. وإذا تعدت هذه الجرأة الموقف من التكنولوجيا الملائمة أو أولويات المشاريع، إلى نظرية التنمية الاقتصادية كلها، وإلى هدفها الرئيسي، وسينعكس هذا بالضرورة في تحديد نمط الاستهلاك المستقل والملائم.

إن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية هي استراتيجية لتنمية اقتصادية مستقلة أو لتنمية اقتصادية متمركزة حول ذاتها. وإذا كانت عملية التنمية عملية مركبة، فإن هذه التنمية المركبة (بمكوناتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية) هي أيضا تنمية متمركزة حول ذاتها، أو هي نهضة شاملة تنبعث من قلب الأمة، وكل هذا لا يتساوى طبعا مع مفهوم التحديث (بمضمونه السائد) ولذا لجأ البعض إلى استخدام "التحديث المؤصل" (أنور عبد الملك)، ولكن من الأفضل أن

نقول: "التجدد الذاتي" أي التجَدد من داخل الأمة ومن داخل قيمها. وهذا التجدد الذاتي لا يغفل عما حوله. ولكن يتفاعل ويتمثل حسب قراره هو. إن التجدد الذاتي ـ الذي لا يغفل عما حوله ـ هو روح التنمية المستقلة المركبة، أو روح النهضة القومية الحضارية، وفي كل هذا نحن في الحقيقة نعيد اكتشاف ما قال الرواد، فالأفغاني عاب على العثمانيين أيامه نفس ما نعيبه في أيامنا. فقد "شيدوا عددا من المدارس على النمط الجديد" وبعثوا بطوائف من شبابهم إلى البلاد الغربية ليحصلوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، وكل ما يسمونه (تمدنا)، وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الانساني (أي أن التمدن لا يكون حقيقة إلا إذا كان منبعثا من داخل الأمة ومن التطور الطبيعي لمجتمعها) والتجدد الذاتي الذي ينتج «تمدنا» أصيلا يؤدي بالضرورة إلى صياغة (أو بعث) مراكز حضارية متباينة، تحدد نظرة إلى الكون والذات والآخرين، تختلف عن نظرة الحضارة الغربية. والربط بين المشروع القومي والاستقلال الحضاري هو بالتحديد ما يجعلنا نرفض بحزم مفهوم ومصطلح «التحديث»

2- مفهوم الاستقلال الحضاري :

وقضية الاستقلال الحضاري تحتاج مزيدا من الاستطراد.

إن السؤال الخاص بالهدف الحضاري ليس غريبا على تراثنا الفكري الحديث، إذا لم نتجاهل أطروحات التيار الذي نرمز له بالأفغاني ومحمد عبده. ولكن القسم الغالب من نخبنا الحاكمة سياسيا وفكريا استوعبته الحضارة الغربية بشكل أو بآخر، فأزيح هدف الاستقلال الحضاري العربي، وحل محله مصطلح التحديث الذي يعني عند أصحابه أن نكرر ما فعله الغرب خطوة خطوة كي نصل إلى ما وصل إليه، فالحضارة الحديثة ـ في عرفهم هي حضارة عالمية واحدة، وهي كل لا يتجزأ، هي حضارة الغرب، وهدف الحداثة بالتالي يعني أن نكون قطعة من الغرب. كان هذا هو الجو السائد بحيث أن مفهوم التمايز أو الاستقلال الحضاري لم يكن ضمن ترساناتنا الفكرية أثناء ذروة المد القومي في الخمسينات والستينات. ولكن الفكرة لقيت قبولا متزايدا في السنوات الأخيرة، وإن ظل المفهوم غامضا في أذهان الكثيرين، رغم التقبل المبدئي له، ولذا فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من الجهد النظري المكثف من أجل تحديد المقصود. وقد نفضل التعبير عن مفهومنا بمصطلح «الاستقلال الحضاري» لأن الحديث عن «المشروع الحضاري العربي» -في ظل المناخ السائد- قد يفهم باعتباره مشروع العرب للحاق بالحضارة الحديثة، أي مشروع حضارة غربية يتكلم أهله العربية، وهذا اللبس ينبغي أن يستبعد. وأود أن أوضح أن مفهومي للحضارة يدخل فيه كل ما أبدعه ويبدعه البشر ويمارسه الانسان لإشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية، أي أن الحضارة عندي لا تقتصر على الإبداع الفكري والروحي فقط. وطبيعي أن مجمل الإبداع في المجالات المختلفة يتحقق عبر الزمن في مجتمع. وعند مستوى أقل من التجريد والتعميم نقول أن هذه العملية تحققت وتتحقق تاريخيا داخل مجتمعات محددة، وفق تاريخ الإبداع الخاص بها، ووفق الشروط البيئية المحددة. والمجتمعات التي حافظت على روابطها حتى تبلورت في مرحلة أو أخرى إلى صيغة متماسكة نسميها أمة، كانت إنجازاتها الحضارية (بأنواعها وأشكالها كافة) متمحورة حول نفسها أي تطورت هذه الانجازات إلى نسق من المتغيرات و تشكلت علاقاتها على النحو الذي يحقق للمجتمع وحدته. وفق هذا، لا نتصور اعترافا بأمة بغير اعتراف بالانجاز الحضاري التاريخي المتكامل لهذه الأمة، فأمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا يمكن أن تكون أمة. ومصطلح الاستقلال الحضاري هو تعبير عن هذا المفهوم، وهو لا يتنافى مع حقيقة التفاعل الدائم بين الحضارات. ولا مع حقيقة التشابه بين الملامح الحضارية لعدد من الأمم المتقاربة نتيجة كثافة خاصة في الروابط والتفاعلات. لكننا لا نعتقد بوجود رابطة ضرورية وواقعية بين مرحلة النمو الاقتصادي في الغرب، وبين إمكانية التعديلات المطلوبة في النمط الحضاري، وإذا لا نستنتج أن التوصل إلى هذه التعديلات حتمي (كما فعل ماركس) فقد يتعذر التعديل الكبير -في كل المجتمعات الغربية أو بعضها- في الوقت المناسب. لسبب أو لآخر. والتعديل

المطلوب هو -في كل الأحوال- معركة قاسية ينبغي على المجتمعات الغربية أن تخوضها باعتبارها معركة متميزة، رغم ارتباطها بأحداث تغييرات ملائمة في كافة الممارسات داخل المجتمع. وقد يؤدي فشلها إلى انهيار النمط كله، وبمنجزاته العلمية والاجتماعية الكبيرة كلها. ولكن سواء نجحت هذه المجتمعات أو فشلت لاستعادة ما فقدته أثناء الثورة الصناعية البورجوازية، فإن من واجبنا في الشرق أن نستخدم مدخلا مختلفا للبعث والنهضة، ونجاحنا في الاحتفاظ بالجوهر الإيجابي لتراثنا الحضاري القائم على التوازن بين الجوانب المادية والمعنوية، وإقامة مجتمع متقدم اقتصاديا في هذا الإطار، هو إسهام فعلي لتقويم النمط الغربي (من خلال التأثير بنموذج ناجح)، وهو إسهام بالتالي في تطور البشرية بشكل عام. إن هذا الكلام -إذا استطردنا وتعمقنا في بحثه- لن يبدو كموضوع إنشائي، ولكن قد يبدو كبيرا على من كان في مثل حالنا. والحقيقة أنه ليس كذلك إلا بمقدار اعتبارنا للتنمية الاقتصادية المستقلة مهمة يستحيل علينا تحقيقها، لأن القضيتين مرتبطتان، وكما يعتبر الاستقلال الحضاري كلاما فارغا بدون أساس اقتصادي متين، يعتبر تحقيق تنمية اقتصادية مستقلة وأصيلة محاولة عرجاء بدون استقلال حضاري.

3- معدل النمو ومتوسط الدخل

إذا حددنا أن الهدف الرئيسي البعيد هو الاستقلال الحضاري، وإذا سلمنا بأن تبني هذا الهدف على نحو جاد يعني ثورة عميقة في كل جوانب حياتنا فإن كافة سياسات التنمية لا بد أن تصمم بحيث تتلاءم مع هذا كله، وتحتل التنمية الاقتصادية في ذلك موقعا أساسيا، فالحديث عن مشروع حضاري، مستقل يصبح لغوا إذا لم يكن مدعوما بقوة اقتصادية، وتواصل التنمية بمعدلات عالية جزء لا يتجزأ من مركب الهدف الرئيسي البعيد، ولكن هذا التصور المتكامل يتطلب إعادة النظر في مفهوم واستخدام معيار متوسط دخل الفرد، وما يشبهه (أي متوسطات الأنصبة الكمية للفرد من منتجات معينة أو خدمات) فهذا المعيار ما زال يستخدم - على نطاق واسع - باعتباره أداة القياس الرئيسية للتقدم، وبالتالي يكتسب معدل النمو أهميته الكبرى باعتباره وسيلة الانتقال من متوسط دخل أدنى إلى متوسط دخل أعلى، ويتضمن هذا عادة فرض اقتراب بلد ما من امتلاك القدرة الذاتية على مواصلة النمو، ويتضمن بالتالي أمل تضييق الفجوة (ثم إلغائها) بين مستويات الدخل والمعيشة في الدول «المتخلفة» أو «النامية» وبين الدول «المتطورة».

وتضييق الفجوة ثم إلغاؤها يتساوي في الأدبيات الغربية (في الدول الرأسمالية والاشتراكية) أن عملية «التحديث» والتنمية قد تحققت في جوهرها. وهذا الاستخدام لمتوسط دخل الفرد ولمعدل النمو مرفوض تماما من ناحيتنا، لأنه لا يتسق مع مفاهيمنا عن التنمية المستقلة، وما تضمنته من استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

إن متوسط دخل الفرد وفق هدفنا الرئيسي البعيد ليس المعيار الرئيسي للتقدم والتخلف، فالمعيار الرئيسي هو الاستقلال أو التبعية (الاستقلال حضاريا وسياسيا واقتصاديا). وبالتأكيد فإن هذا المعيار الكيفي المركب لا يحمل أناقة وبساطة التعبير الكمي الممثل في معيار متوسط دخل الفرد، ولكن إذا كان المقصود التوصل إلى معيار أصدق دلالة، فإن معيارنا الكيفي أكثر كفاءة في تحديد الفارق الجوهري بين الدول التابعة والدول المستقلة أوالدول المسيطرة، وهو أكثر كفاءة في تحديد الإمكانات الديناميكية الكامنة في الإقتصادات المختلفة.

وحتى بالنسبة لقضية الفجوة بين متوسط دخل الفرد عندنا، وعند الدول المسيطرة، تكتسب هذه المعايير أهمية كبيرة (إذا تحقق شرط التنمية المستقلة) ضمانا لاستمرارنا في تشغيل استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية. إننا نسقط الدلالة التفصيلية (أو الكمية) لحجم الفجوة التي تفصل الدول التابعة المختلفة عن دول الشمال (نظرا للعيوب الفنية العديدة التي تصاحب احتساب متوسط نصيب الفرد). ولكننا نهتم بالدلالة العامة لوجود فجوة تعكس تفاوتا حادا في القدرة الإقتصادية، أي أننا نستفيد من هذه المعاير باعتبارها مؤشرا لحالة كيفية خطيرة، وليست القضية أننا نسعى إلى سد هذه الفجوة بأي

ثمن، وليست القضية أننا نتطلع إلي نمط الاستهلاك والحياة في الشمال، ولكننا نقلق قطعا مما تعنيه هذه الفجوة الهائلة من التفوق العلمي والتكنولوجي الكاسح الذي يملكه الشمال، فالحرص على نمط حياة مستقل، أو على مشروع حضاري مستقل، لايقلل أبدا من الحرص على امتلاك كل المعارف العلمية الحديثة، وعلى سد الفجوة في هذا المجال بالذات، وبأقصى سرعة ممكنة، فالتنمية الإقتصادية المستقلة يستحيل استمرارها بدون هذا المسعى لكسر احتكار المعرفة العلمية. إن أهدافنا من البناء الاقتصادي تختلف عن أهل الشمال، وأولوياتناتختلف أيضا حسب هذه الأهداف،وحسب مستوى القوى المنتجة، وكل ذلك يتطلب نظرة مستقلة في ابتكار واستخدام التنكولوجيا الملائمة، ولن ينبغي في كل الأحوال أن نستهدف الوصول إلى مستوى القدرة التكنولوجية الذي يمكننا من إنتاج أي شيء نحتاجه لإشباع حاجاتنا المستقلة المتنامية، أو للدفاع - عسكريا - عن مشروعنا الحضاري ضد الهجمات الخارجية المحتملة، ولست في حاجة إلى التأكيد بأن هذا المنطق لايتنافى -بل يتطلب- متابعة إيجابية (أي نقدية) واستيعابا لنتائج الثورة العلمية والتكنولوجية في الغرب ولكن هذه معركة ضارية، ليس فقط ضد العمالقة المحتكرين لهذه البضاعة. ولكن أيضا ضد مخاطر الإنبهار، والإستسلام لموقف الإستيراد البليد.

4- استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية :

وقد أسهمت البحوث التنموية في السنوات الأخيرة، وعبر جهد خاص ومتميز لاقتصاد الدول التابعة، في صياغة «مكون إنتاجي» ملائم لنموذج التنمية المستقلة، ممثلا في استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية وتكلفت كتابات عدد من اقتصاديينا البارزين بشرح الجوانب المختلفة لهذه الإستراتيجية، بحيث نكتفي هنا بتسجيل تعريف عام ومركز سجله إسماعيل صبري. إن «جوهر القضية هو بناء هيكل صناعي متكامل داخليا، ومتكامل مع قطاعات الإقتصاد القومي الأخرى، وفي مقدمتها الزراعة ومتسق مع أهداف المجتمع الإجتماعية والحضارية. وهذا الهيكل الذي يبنى على أساس من الاعتماد على السوق الداخلية الضخمة التي تفتحها استراتيجية الوفاء بالاحتياجات الأساسية، يتضاءل اعتماده على التجارة غير المتكافئة مع الدول الرأسمالية، ويمكن أن يخرج من قبضة الشركات متعددة الجنسية. فالتنمية لا يمكن أن تكون مستقلة إلا إذا كانت متوجهة إلى السوق الداخلية، أو متمركزة على الذات كما يقال في الأدب التنموي الحديث، وهي في الوقت ذاته التنمية التي يمكن أن تغذي نفسها وتسير قدما دون استجداء عون خارجي». والقيمة الأساسية لهذا التعريف هي أنها تفهم وتركب استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية باعتبارها توظيفا للتنمية الإقتصادية باتجاه الهدف الرئيسي والبعيد : كسر التبعية، وتحقيق تنمية شاملة مستقلة، وهو مفهوم لانراه واضحا بالقدر نفسه عند بعض المنتمين إلى نموذج الاستقلال، والمروجين لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

وأعتقد أن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية إذا حكمت بالهدف الرئيسي والبعيد (الإستقلال)، فإن المنطق الداخلي لهذه الإستراتيجية والذي يعكس احتياجات عملية، يؤدي إلى تكامل المبادئ الستة (بمفهوم معين وبأوزان مناسبة) في توليفة تبدو متسقة، وذلك على النحو التالي باختصار :

أ- العلاقة مع العالم الخارجي :

تبدو الإستراتيجية متلائمة تماما مع هدف الإستقلال، فهي تؤدي -اقتصاديا- إلى تقليل الاعتماد على العالم الخارجي كميا (بالحد من الإستيراد والاقتراض) ونوعيا (من حيث الإستغناء عن الخارج في إشباع أكبر قدر ممكن من الحاجات الأساسية) ويفضي منطق الإستراتيجية إلى هذه النتيجة من خلال التغيير المقترح في نمط الإستهلاك والإنتاج.

ب- الإعتماد على النفس :

هذا المبدأ متضمن بداهة، من خلال الاعتماد الأساسي على تعبئة الفائض الاقتصادي، وباتجاه التنمية إلى إشباع الحاجات الأساسية بالعمل والإمكانيات المحلية، وبمفهوم أوسع وأكثر ديناميكية : من خلال ما نسميه روح التجديد الذاتي وملاءم

التحديات الخارجية.

ج- دور الدولة :

إذا كان دور الدولة في التجربة الغربية أساسا لفتح العالم أمام التجربة، فإن دور الدولة في البلدان التابعة أساسي لحماية تجربتها في التنمية من العالم الخارجي، أي أنها تواجه العالم الخارجي من موقع ضعف وليس من موقع قوة - كما كان الحال في الدول الغربية - وهي في موقف الدفاع الاستراتيجي وليست في موقف الهجوم الإستراتيجي، ويتطلب ذلك أن تعمل الدولة كمؤسسة مركزية تستخدم استخداما أمثل الكفاءات البشرية النادرة في المجالات العلمية والفنية والإقتصادية والإدارية، بنفس منطق الحاجة إلى تركز الكفاءات العسكرية في مؤسسة واحدة. إن نوعية المسؤوليات المترتبة على استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية تتطلب إدارة للعلاقات الدولية (سياسيا واقتصاديا) بدرجة عالية من الكفاءة، بحيث تقلل إلى أدنى حد مخاطر وخسائر الصدامات الخارجية المحتملة، وتستفيد إلى أقصى حد من التناقضات الحية بين الدول والكتل المسيطرة . ولايتصور أن هذه الإستراتيجية يمكن أن تشق طريقها في التنفيذ بدون نوع من مؤسسات اقتصاد الحرب، ويعني ذلك أن منطق الإستراتيجية يؤدي بالضرورة إلى سيطرة السلطة المركزية على مفاتيح الإقتصاد القومي، وإلى تدخلها المباشر والحاسم في إدارة الإقتصاد. لابد من تخطيط مركزي عيني ومالي يحدد اتجاهات ونسب النمو المتلائمة مع دعم الاستقلال، ومع نمط الاستهلاك المستهدف، وفي إطار التأهب الداعم للضغوط الخارجية المحتملة. ويصعب في الحقيقة أن يتفق مع منطق الإستراتيجية وهم الاعتماد بأي قدر على مايسمى آليات السوق لتخصيص الموارد، أو وهم الاعتماد على مبادرة القطاع الخاص المحلي (ومن باب أولى الأجنبي) كعامل حاسم، دون أن يعني ذلك دعوة لتصفية القطاع الخاص، بل لعلنا ندعو إلى عكس ذلك في إطار المحددات المفروضة.

د- القفزة الكبيرة :

هذا المبدأ مضمون أيضا بمنطلق الإستراتيجية ويشمل ذلك تنظيم الفائض الاقتصادي المخطط (حسب مصطلح باران) واستثماره وفقا لأهداف الاستراتيجية، بالإضافة إلى الهجوم المنتشر علي جبهة واسعة (أي ليس على الجبهة الإقتصادية وحدها) في لحظة تاريخية واحدة.

هـ- التوزيع :

منطق إطلاق المبادرات وحشد القوى البشرية لملاقاة التحديات الخارجية والداخلية للتنمية المستقلة، يتطلب الحد من تفاوت الدخول إلى القدر الضروري لحفز العمل والإبداع، ولايؤدي إلى الإنقسام والتناحر، إلا أن قضية التوزيع بالنسبة لاستراتجية إشباع الحاجات الأساسية ليست إضافة ملائمة من خارجة الاستراتيجية، أي ليست مجرد سياسة داخلية، ولكنها متضمنة في هيكلها الإنتاجي نفسه .ولكن يمكن أن نقول في الوقت نفسه أن إدراك أهمية التماسك الإجتماعي عامل مهم في تيسير التقبل العام لاستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية.

و- التنمية عملية مركبة :

إن الإشارة إلى التغيرات العديدة المتزامنة كانت متضمنة - في الواقع - في كل مبدإ من المبادئ السابقة، ولكن لابد من تحديد تصور نظري متكامل لمضمون التغيرات المطلوبة، وهذا ما تغفله كثير من الدراسات حول استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية. إن تحديد التصور المتكامل عملية صعبة؛ وتتطلب التفاعل الخلاق بين علماء الإقتصاد والإجتماع والسياسة مع جهود العاملين في المجالات الثقافية والتعليمية والتربوية. ولكن بدون التوصل إلى تصور متكامل يبدو ممكنا ومتسقا، منطقيا وفعليا - مع متطلبات المبادئ السابقة، تصبح استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية كخطة وضع الجرس في عنق القط، أي خطة جميلة ولكن غير قابلة للتشغيل. ومحبوب الحق كان مصيبا تماما حين حذر من تحول الحديث عن الإستراتيجية الجديدة إلى «موضة مستهلكة» وهو يؤكد «أن الإستراتيجية الجديدة للتنمية تتطلب تجديدا أساسيا لتوازن القوة السياسية والإقتصادية والإجتماعية، بحيث أنه ما لم يتم التوصل إلى قرار على أعلى المستويات السياسية، وتتم تعبئة الحركة السياسية بأسرها في داخل البلد خلفها،

فستظل هذه الممارسات التخطيطية أكاديمية إلى حد كبير». ولكن كيف تتخذ القرارات السياسية المطلوبة بدون ما سماه ميردال «الحكومة القوية؟» إن ميردال يعتبر سائر الحكومات في الدول التابعة (حتى أشدها دكتاتورية) حكومات «رخوة Soft» وهو يعني أنها غير قادرة على فرض القوانين والقرارات التي تبدو ضرورتها واضحة. لأن هذه الحكومات خاضعة لأصحاب المصالح المتخندقة في الأوضاع القائمة، والتي تتعارض التشريعات والإجراءات المطلوبة مع مكاسبهم المحققة من بقاء كل شيء على حاله. إن «الحكومات القوية» هي شرط أساسي إذن لكي تكون استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية قابلة للتشغيل.

كذلك فإن نموذج التنمية المستقلة هو المتسق منطقيا مع مبدأ عدالة التوزيع، فهو لايفترض (كمدخل لهذه العملية) إمكان إجراء تعديل أساسي في علاقات التوزيع، مع بقاء نفس القوى الدولية والمحلية مسيطرة على علاقات الإنتاج داخل النموذج (أو داخل النظام) رغم تعارض مصالح هذه القوى - جذريا - مع مبدأ إعادة توزيع الدخل. إلا أن نموذج التنمية المستقلة يأخذ عمقه الحقيقي - كما أشرنا - عند التحامه مع استراتيجة إشباع الحاجات الأساسية، التي تتضمن (بحكم تعريفها) ثورة في نمط الإستهلاك، وهجوما مباشرا على مواقع الفقر، أي أن عدالة التوزيع متضمنة ومضمونة فعلا في بنية الاستراتيجية، ولكن يحسن في هذه الحالة أن نحدد التحدي الذي يواجه استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، لاعلى أنه إعادة توزيع الناتج، ولكنه في الحقيقة نمط الإستهلاك الملائم. وتقبل المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة لهذا النمط. وغني عن البيان أن تحديد نمط الاستهلاك المستهدف، والالتزام به، ليس عملية اقتصادية بحتة، ونعني بذلك أن التحديد والإقناع والالتزام عملية تشترك فيها اعتبارات وأدوات متنوعة، ولكننا نعني أيضا أن تحديد نمط الإستهلاك وتطوره لايتحدد فقط حسب مستوى القوى المنتجة المتاحة. لقد عاب جلال أمين على الاقتصاديين تشويه فكرة العدالة، إذ حولوها إلى قضية إعادة توزيع الدخل. وبدلا من التساؤل عن طبيعة المنتجات نفسها، وعما إذا كانت تلبي حاجات حقيقية للإنسان أو لاتلبيها، قنع الاقتصاديون بمطلب تافه ليس أفضل كثيرا من رغبة الفرد في أن يلحق بمستوى معيشة جاره، بصرف النظر عما إذا كان يحتاج حقيقة إلى مايحوزه هذا الجار. وهذه الفكرة توجه البحث حول نمط الاستهلاك بحيث لايكون هذا النمط مجرد تعبير رشيد عن إمكانات الاقتصاد القومي في مرحلة ما، وخطوة للإقتراب من النمط الاستهلاكي السائد حاليا في الدول الصناعية الغربية. فهذا التصور يظل مثقلا بالتبعية الفكرية، ويعني أننا لم نتغير في الأعماق إلى الدرجة المطلوبة لملاقاة التحدي.

فإذا انتقلنا إلى تحديد الوسيلة المتسقة مع الهدف الذي ننشده (غلبة الجانب الاجتماعي في المركب التنموي) فسنجد أنها منطقيا الاعتماد على تعبئة جماهير الأمة، ويتطلب ذلك وضوحا نظريا تقدمه اجتهادات الفكر الإسلامي. مطلقة حركة البشر ومبادراتهم، ومؤكدة مشروعية المشاركة (وهي أوسع من مفهوم الشورى التقليدي وإن تضمنته بالقطع) الواسعة في معارك الأمة، وفي مختلف مستويات القرار. إن وسيلتنا الأساسية لتحقيق التنمية المستقلة هي اعتماد مطلق على مفهوم للفعل الإجتماعي يسعى لتعبئة كل ما يبذله البشر من طاقات متنوعة ومتنافسة في إطار مجتمع - أمة معين عبر التشكيلات المؤسسية الملائمة. وإذا كان مفهومنا النظري لايقيم عراقيل في وجه هذا الأسلوب، فإن المتطلبات العملية لا تترك لنا مجالا لاختيار آخر. فنحن لانستطيع على سبيل المثال أن نختار الاعتماد على الطاقات المبدعة للنخب السياسية الرشيدة، وعلى تدخلها السياسي المخلص، ونبعد أو نحيد جماهير الشعب عن ساحة الصراع من أجل التنمية المستقلة. نحن لانستطيع أن نختار هذا الأسلوب من الناحية العملية. لأن طريق التنمية المستقلة يتضمن كما قلنا احتمال قتال ممتد، وقتال هذه الأيام لم يعد مواجهة فريقين من الفرسان. فالتقنيات العسكرية الحديثة ألغت الفارق بين الخط الأمامي و الخطوط الخلفية. وأصبح الجميع في قلب أهوال المعركة العسكرية بالمعنى الحرفي والمباشر، فضلا عن استنزاف الموارد للمجهود الحربي وتأثير ذلك على مستوى التقدم والرفاه

الإقتصادي العام. فكيف نضمن الصمود في طريق التنمية المستقلة، دون مشاركة إيجابية نشطة من جماهير الأمة كلها؟ ولكن كيف نقنع الأمة بهذ المشاركة وقبول التضحيات؟ إن الثورات العظيمة أو لحظات النهضة تقودها عقيدة، فهل تملك هذه العقيدة التي تعيد للعرب لياقتهم القتالية؟ لاشك أن الدين والإسلام تحديدا يقدم هذه العقيدة.

وكي لا نخدع أنفسنا، ينبغي أن نعترف بأن تشغيل نموذج الاستقلال، على النحو الذي حددناه، وشاملا استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية، يعتبر أمرا بالغ الصعوبة، فالنموذج يفترض مواجهة لا تهدأ ضد قوى كبرى، مواجهة حضارية وسياسية واقتصادية، وقد تكون عسكرية، ولكن هذه المواجهة على ضراوتها - هي «الجهاد الأصغر» فهي حرب ضد أعداء خارجين لهم أبعاد محسوسة، ومؤسسات متميزة، ولهم مصالح واضحة تتعارض مع مصالحنا تعارضا جذريا. الشيء نفسه يقال عن مجاهدة الفئات الإجتماعية التي ترتبط بالأعداء الخارجيين، والتي تمثل كيانا غريبا مشوها، فكل هذا أمره سهل نسبيا، وممكن حشد كل القوى الوطنية في مواجهته، وبمعنويات عالية، أما «الجهاد الأكبر» فعلا فهو «جهاد النفس» الذي يزيد من صعوبته أن العدو قد تغلغل وأصبح قابعا بالفعل داخل نفوسنا، ممثلا في نمطه الإستهلاكي والحضاري. فصفحة المستهلكين، وخاصة أبناء ما يسمى بالطبقة المتوسطة (أو القطاع الحديث، لافرق) ليست بيضاء بغير سوء، نكتب عليها ماشئنا، فهناك عادات تشكلت وأصبحت حقيقة مادية تصعب زحزحتها (ولانقول إزالتها)، وقد حرصنا على الإشارة أكثر من مرة - إلا أنه لا يكفي أن يبدو نموذج ما متسقا منطقيا لكيْ نقبله، فإن لم يكن النموذج قابلا للتشغيل في الحياة الواقعية يصبح الجهد في بنائه مجرد رياضة ذهنية عقيمة، فهل يمكن تغيير البشر من الأعماق؟ إن القول باستحالة ذلك يعني أن النموذج بالفعل غير قابل للتشغيل، ولكننا نعتقد حقيقة بإمكان هذا التغيير، إذا لم تقم تقديراتنا على أساس الحسابات العادية لصالح الاقتصاد أو الاجتماع. إننا نعتقد بإمكاننا التغيير، وفي ذهننا عجز العقول الألكترونية عن حساب طاقة الشعوب في لحظة مواجهة تاريخية، ولا شك أن تحقيق نهضة حضارية من اللحظات التي لا تخضع للحسابات التقليدية، ومع فرض توفر هذه اللحظة، فإن مهمة الباحث أن يحاول تحديد تصور للعوامل الأساسية التي تضمن نجاح هذه اللحظة، وتضمن استقرار تشغيل النموذج حتى يتحقق هدفه الرئيسي البعيد.

الاشتراكات عن أربعة أعداد

* في دول المغرب العربي :
- العادي : 30 درهما
- المؤسسات : 50 درهما
- التشجيعي : 100 درهم

* في الأقطار الأخرى :
- العادي : 10 دولارات أمريكية
- التشجيعي : 20 دولارا أمريكيا

يرسل الإشتراك باسم مدير المجلة على شكل حوالة بريدية أو على الحساب البريدي P 67-22 - الرباط

ترقبوا صدور العدد 27 في شهر مارس 1993 بحول الله

حقيقة الانتصار

(الحلقة الثالثة)

د . ناصر بن سليمان العمر

مفهوم النصر و حقيقته :

4- إن ما يتصوره الناس هزيمة قد يكون هو النصر الحقيقي، كالقتل، و السجن و الطرد و الأذى.

أليس قتل الداعية شهادة في سبيل الله. «**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون** »[سورة آل عمران، الآية 169]. «**قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون، بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين** ». [سورة يس، الآيتان : 26- 27] « **وقل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين** ». [سورة التوبة ، الآية : 52]. فقتل الداعية انتصار للداعية من عدة جوانب، أهمها :

. (أ) **الشهادة** : وهي من أعظم أنواع الانتصار ، «**و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله** ». [سورة آل عمران الآيتان : 169، 170].

(ب) **انتصار المنهج وظهوره**، كما حدث لعبد الله الغلام عندما قتله الملك، فقال قومه : «آمنا بالله رب الغلام». (1)

و نجد في العصر الحاضر سيد قطب -رحمه الله- كان قتله انتصارا لمنهجه الذي عاش من أجله، و مات في سبيله، حتى قال أحد الشيوعيين وهو في سجنه : إنني أتمنى أن أقتل كما قتل سيد و ينتشر مبدئي و كتبي كما انتشرت كتب سيد قطب.

بل إننا وجدنا مطابع النصارى في لبنان تسارع إلى طباعة ونشر كتب سيد -يرحمه الله- كالظلال، و المعالم، وخصائص التصور الإسلامي، لما تدره من أرباح هائلة ، نظرا لكثرة القراء و المستفيدين. و هذا ما قصده سيد عندما قال : إن كلماتنا وأقوالنا تظل جثثا هامدة حتى إذا متنا في سبيلها و غذيناها بالدماء عاشت وانتفضت بين الأحياء.

(ج) **الذكر الطيب** بعد وفاته، قال إبراهيم، عليه السلام، «**و اجعل لي لسان صدق في الآخرين** ». [سورة الشعراء ،الآية : 84] و المقتول في سبيل الله له ذكر طيب عند المؤمنين، و هدا أمر مشاهد ومحسوس.

و كذلك الطرد و الإخراج، قد يكون انتصارا للداعية، حين يتصور كثير من الناس أن هذا هزيمة له، ولذا فإن الله -جل وعلا- قال عن رسوله، صلى الله عليه وسلم، حين أخرجته قريش من مكة. «**إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار** ». [سورة التوبة، الآية 40]. ولا شك أن خروجه من مكة كان انتصارا من عدة أوجه، أهمها :

(ا) أن الله نجاه من المشركين، وحماه منهم، وأعماهم عنه، حيث أرادوا قتله.

---

(1) قطعة من قصة أصحاب الأخدود أخرجها مسلم (3005) من حديث صهيب.

(ب) أن الدعوة انتقلت إلى بيئة أخرى تحميها وتؤازرها بدل أن كان رسول الله (ص) محاربا مطاردا، وأصحابه يعذبون ويقتلون، ولا يتمكنون من إظهار عبادتهم لله كما حدث لهم في المدينة.

(ج) قيام دولة الإسلام في المدينة وانطلاقة الجهاد بعد ذلك، ثم بدء دخول الناس في دين الله أفواجا.

وكذلك نجد أن هجرة الصحابة للحبشة كانت انتصارا لهم، وكبتا لأعدائهم، ولذلك لاحقتهم قريش الى هنالك، ولكنهم عادوا خائبين حيث حماهم النجاشي، بل أسلم ودخل في دين الله !!

وقل مثل ذلك عن السجن والتعذيب والأذى، فإن انطلاقة الداعية قد تكون بداية من سجنه أو إيذائه.

فهذا داعية اتهم في عرضه من قبل أعدائه، وتصور كثير من الناس أن هذا الداعية قد انتهى، ولن يكون له شأن بعد اليوم، ولكن كانت هذه التهمة انطلاقة كبرى لهذا الداعية، من عدة أوجه :

(ا) انتصر على نفسه حيث عرف أن رهبة السجن أكبر من حقيقته، حيث أدخل السجن مرتين، فأصبحت لديه مناعة من الخوف أو الرهبة من غير الله.

(ب) تكشف له الباطل، وعرف زيف بعض من كان يتلبس بالحق تمويها وخداعا.

(ج) عرف صديقه من عدوه، وكما قال الشاعر :

جزى الله الشدائد عني كل خير

عرفت بها صديقي من عدوي

(د) زاد عدد طلابه ومحبيه، وكثر المستمعون للحق الذي يدعو إليه فأصبحوا عشرات الآلاف بل يزيدون.

(هـ) كبت الله أعداءه وخصومه، وتجرعوا كأس الهزيمة وهم ينظرون.

أليس هذا هو الانتصار في الحياة الدنيا قبل الآخرة ؟! (**ولكن المنافقين لا يعلمون**) [سورة المنافقون، الآية 8] وقبل أن نغادر هذا النوع من أنواع الإنتصار، لابد من الوقوف أمام حقيقة تخفى على الكثيرين، وهي نوع من أنواع انتصار الداعية، ذلك أن الداعية عندما يقتل أو يسجن أو يؤذى أو يطرد فإن خصمه قد ذاق ألوان الأذى المعنوي والعذاب النفسي قبل أن يقدم على ما أقدم عليه، بل وأحيانا بعد أن يفعل فعلته، فإنه لايجد للراحة مكانا، ولا للسعادة طعما، ولذا فإن الحجاج بن يوسف عندما قتل سعيد بن جبير، ذاق ألوان العذاب النفسي حتى كان لا يهنأ بنوم، ويقوم من فراشه فزعا ويقول : مالي ولسعيد حتى مات وهو في همه وغمه.

ولهذا جاء القرآن معبرا عن هذه الحقيقة، كما في سورة آل عمران، فقال -سبحانه- : (**وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور* إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط**). [سورة آل عمران، الآيتان : 119، 120].

وقال -سبحانه- : (**ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا**).. [سورة الأحزاب الآية :20].

بينما نجد الداعية يعيش في سعادة وهناء، قال الإمام الطبري في قوله -تعالى- : (**ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون. وإن جندنا لهم الغالبون**). [سورة الصافات، الآيات : 171- 172- 173]. قال : كان بعض أهل العربية يتأول ذلك، ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين بالسعادة (2) وهذا -أيضا- معنى حديث رسول الله، (ص)، «عجبا لأمر المؤمن أن أمره كله خير -وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن- إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له» (3).

ولذلك قال شيخ الإسلام معبرا عن هذه الحقيقة : ماذا ينقم مني أعدائي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، قتلي شهادة، ونفيي

(2) تفسير الطبري 23 / 114

(3) أخرجه مسلم (3999)

سياحة، وسجني خلوة.

وهو ما عناه أحد الزهاد عندما قال: لو يعلم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من اللذة والنعيم لجالدونا عليه بالسيوف.

وهنا ندرك من المنتصر ومن المنهزم، وأن الإنتصار والهزيمة أبعد معنى عما يراه الناس في الظاهر، بل هناك حقائق قد لا تدرك بالعيون، وصدق من قال:

اصبر على مضض الحسود فإن صبرك قاتله

فالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله

5- **أن ثبات الداعية على مبدئه**، هو انتصار باهر، وفوز ساحق، حيث يعلو على الشهوات والشبهات، ويجتاز العقبات بشجاعة وثبات، بل إنه لايمكن أن يتحقق الانتصار الظاهر إلا بعد تحقق هذا الانتصار، فإبراهيم، عليه السلام، وهويلقى في النار كان في قمة انتصار، **(قالوا ابنوا له بنيانا فألقوه في الجحيم * فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين)**. [سورة الصافات، الآيتان: 97 و 98].

و الإمام أحمد -رحمه الله- عندما ثبت على مبدئه في محنة القول بخلق القرآن، ورفض الاستجابة لجميع الضغوط و محاولات التراجع كان في قمة انتصاره..

و أصحاب الأخدود و هم يلقون في النار و لا يقبلون المساومة على دينهم، ويفضلون الموت في سبيل الله كانوا هم المنتصرين **(وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد)**. [سورة البروج، الآية: 8].

و نجد هذا المعنى من معاني الانتصار في الحديث الذي رواه خباب عندما جاء إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، و قال له: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو لنا؟ قال: «كان الرجل فيمن قبلكم يحفر له في الأرض فيجعل فيه فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشق بأثنتين و ما يصده ذلك عن دينه، و يمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب و ما يصده ذلك عن دينه» (4) الحديث.

فبين، صلى الله عليه و سلم، أن الانتصار هو الثبات على الدين، و عدم التراجع مهما كانت العقبات و المعوقات.

6- **أن النصر قد يكون بقوة الحجة و صحة البرهان**، قال الإمام الطبري في قوله تعالى: **(و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين * إنهم لهم المنصورون)**. [سورة الصافات، الآيتان: 171، 172]. يقول -تعالى ذكره- **و لقد سبق منا القول لرسلنا أنهم لهم المنصورون**، أي مضى بهذا منا القضاء و الحكم في أم الكتاب، و هو أنهم لهم النصرة و الغلبة بالحجج.

قال السدي: «إنهم لهم المنصورون» بالحجج. (5)

و قال الطبري في قوله -تعالى-: **(فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين)**. أي فجعلنا قوم إبراهيم الأذلين حجة، وغلبنا إبراهيم عليهم بالحجة. (6)

و كذلك نجد هذا المعنى في قوله -تعالى-: *** وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ***. [سورة الأنعام، الآية 83]. والرفع هو الانتصار.

و كذلك في سورة البقرة بعد أن ذكر الله محاجة الذي كفر لإبراهيم في ربه، قال الله تعالى: *** فبهت الذي كفر***. [سورة البقرة الآية 258]. و البهت هو الهزيمة، أي انهزم الكافر وانتصر إبراهيم بالحجة و البرهان.

إذن فانتصار الداعية بقوة حجته هوانتصار حقيقي، بل هو وسيلة من أهم وسائل انتصار الدين و ظهوره.

7- **أن انتصار الداعية**، غير محصور في زمان أو مكان، فزمانه الحياة الدنيا ثم الآخرة، و مكانه أرض الله الواسعة.

و لذا فقد يضطهد الداعية في مكان و ينتصر في مكان آخر، كما حدث لنبينا محمد، صلى الله عليه و سلم، فقد اضطهد في مكة، ثم انتصر في المدينة أولا ثم في مكة ثانيا

و موسى، عليه السلام، اضطهد في أرض فرعون و انتصر،

(4) اخرجه البخاري (3612). (5) تفسير الطبري 114/23. (6) تفسير الطبري 75/23

بعد ذلك في مكان آخر. وقد يضطهد الداعية في زمان، ثم ينتصر في زمان آخر. كما حدث لشيخ الإسلام ابن تيمية، فمات في سجنه، -رحمه الله-، ولكن انتصرت دعوته أعظم الانتصار بعد عدة قرون من وفاته ولا تزال.

و هذا أمر معلوم ومشاهد، فكم من داعية هزم في مكان وانتصر في مكان آخر، وأوذي في زمان وانتصر في زمان آخر، سواء في حياته أو بعد وفاته.

8- و أخيرا، **فإن النصر قد يكون بالمنع**، أي بحماية الداعية ومنع أعدائه من الوصول إليه، قال -سبحانه- ***ولا هم ينصرون***. [سورة البقرة، الآية : 48]. أي يمنعون (7)

وقال -جل وعلا- : ***فاصدع بما تؤمر و أعرض عن المشركين، إنا كفيناك المستهزئين***. [سورة الحجر، الآية : 94، 95].

قال الإمام الطبري في معنى هذه الآية : فاصدع بأمر الله، ولا تخف شيئا سوى الله، فإن الله كافيك من ناصبك وآذاك، كما كفاك المستهزئين.(8).

و قال -سبحانه- : ***و الله يعصمك من الناس***. [سورة المائدة، الآية : 67].

هذه بعض أوجه النصر، بل أهم أنواع النصر، و لو تأملنا في هذه الأوجه ثم نظرنا إلى سيرة الأنبياء و الرسل، عليهم و على نبينا أفضل الصلاة و السلام، لوجدنا أن كل واحد منهم قد تحقق له نوع من هذه الأنواع أو أكثر من نوع، كما حدث لنبينا محمد، صلى الله عليه و سلم، فقد انتصر بظهور الدين وتمامه، وانتصر بإهلاك من كذبه في بدر وما بعدها، وانتصر، وهو يخرج من مكة، وانتصر بالحجة والبرهان، وانتصر بالمنع من الأعداء، و انتصر بالثبات على دين الله و الصدع بكلمة الحق، ***ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا***. [سورة الإسراء، الآية 74]

و يتفاوت الأنبياء و الرسل، عليهم السلام، في الانتصارات التي حققوها، ولكن وعد الله قد تحقق لهم : (**ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين. إنهم لهم المنصورون. وإن جندنا لهم الغالبون**). [سورة الصافات، الآيات : 171، 172، 173].

وكذلك كل مؤمن صادق فسيتحقق له الانتصار سواء في حياته أم بعد مماته تحقيقا لوعد الله : (**إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد**). [سورة غافر، الآية : 51].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا المفهوم الشامل للانتصار، وأنه لا يجوز لنا أن نحدد نوع الانتصار الذي نريده.

فالأمر لله من قبل ومن بعد، ولسنا سوى عبيد له، سبحانه، نسعى لتحقيق عبوديته، ومن كمال العبودية أن نعلم ونوقن يقينا جازما لاشك فيه أن وعد الله متحقق لا محالة، ولكننا قد لا ندرك حقيقة هذا الأمر لحكمة يعلمها الله، وقد يتأخر النصر ابتلاء وامتحانا، وصدق الله العظيم : (**وكان حقا علينا نصر المومنين**). [سورة الروم، الآية : 47].

---

(7) انظر تفسير الطبري 1/269 و هو قول لابن عباس.

(8) تفسير الطبري 14/69.

سراييفو ستبقى ...

-1-

سراييفو!

عذراء بتول، يفرسها الصرب

وحمام سلام مذبوح

ودم مسفوح، يشربه الغرب

والشرق يرى!

-2-

سراييفو!

عرس الرعب الأحمر والأسود

أنهار تجرى تمتد

وبلا حد

من دم لم يتغير طعمه

ومحارق

ومشانق

ومجازر للأطفال

ولدت أو لم تولد

ومشاوي للرؤوس و للأثداء

ومقالع للأعضاء

والغرب يرى!!

-3-

سراييفو!

هذا موسم الأحزان

يعلو يغلظ فيه الطغيان

ويجوع، يخنق، يسحق فيه الإنسان

في كل مكان

باسم الإنسان

عين تفقأ

بطن يبقر

طفل يمنع جرعة ماء

في سراييفو باسم الإنسان

والشرق يرى!!!

والغرب يرى!!!

-4-

سراييفو!

إن يعل اليوم الطغيان

ويقتل باسم الإنسان الإنسان

فغدا يأتي الطوفان

ويطهر باسم الله الإنسان

معلنا بعث الإنسان

في كل مكان

فاطمئني سراييفو

-5-

سراييفو!

أنت سر لطيف

سراييفو أنت صوت مخيف

سراييفو أنت زلزال عنيف

سراييفو أنت نار الله الموقدة

في جسم الصرب

سراييفو أنت نور الله الذي

لن يطفأ في الغرب

فاستعدي سراييفو

-6-

سراييفو ستبقى

و إن لم يرض الصرب

سراييفو ستبقى

و إن لم يرض الغرب

سراييفو ستبقى

دمروا ما شئتم ستبقى

حرقوا ما شئتم ستبقى

قتلوا ما شئتم ستبقى

سراييفو ستبقى

يرعاها الرب

فاطمئني سراييفو

اطمئني اطمئني

سراييفو ستبقى

أبو بكر السنوسي

فاس في 1413/2/10

1992/8/10

كتاب

تهذيب مدارج السالكين

كتبه الإمام

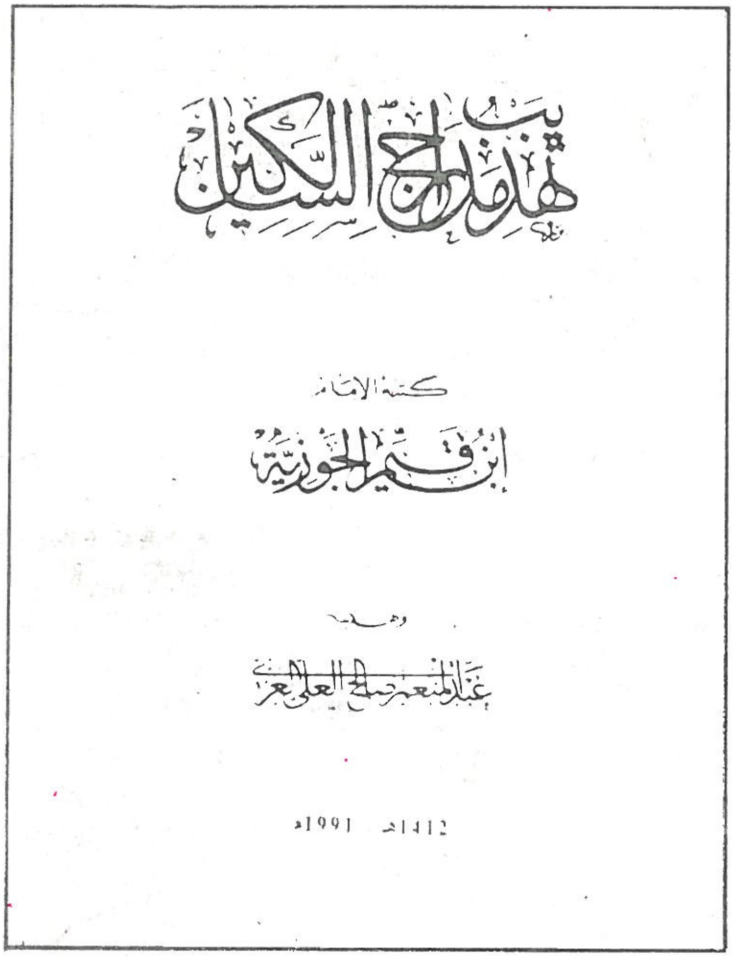
ابن القيم الجوزية

و هذبه

عبد المنعم صالح علي العزي

طبع بالمغرب بموافقة وزارة العدل بدولة الإمارات العربية المتحدة

1412هـ / 1991م



... إن كتاب «مدارج السالكين» الصعب المقطع قد أصبح بهذا التهذيب والترتيب كتابا بسيطا سلسا قريبا من الجميع، وصار أهلا أن أقدمه وأرشحه كمنهج متكامل لمادة الأخلاق الإسلامية، ومنهج إضافي لمادة العقيدة، يعتمد تدريسه في كليات الشريعة والمعاهد الدينية، وفي جميع مدارس وزارات التربية. كما أنه يعتبر موردا رئيسا ورافدا ثريا يعين الواعظ، وخطيب الجمعة وإمام المسجد، ويصلح أن يوضع منهجا تأديبيا لعموم شباب الدعوة الإسلامية.

... ووصيتي لدعاة الإسلام أن يقرأوه مرة، بعد مرة، بعد مرة، وأن يحفظوا المهم من سطوره وشواهده من الآيات والأحاديث، فإنهم - إن فعلوا ذلك - : ارتقوا إلى أرفع درجات المقدرة على الوعظ والخطابة والتبليغ والتأثير والإقناع.

من مقدمة المهذب